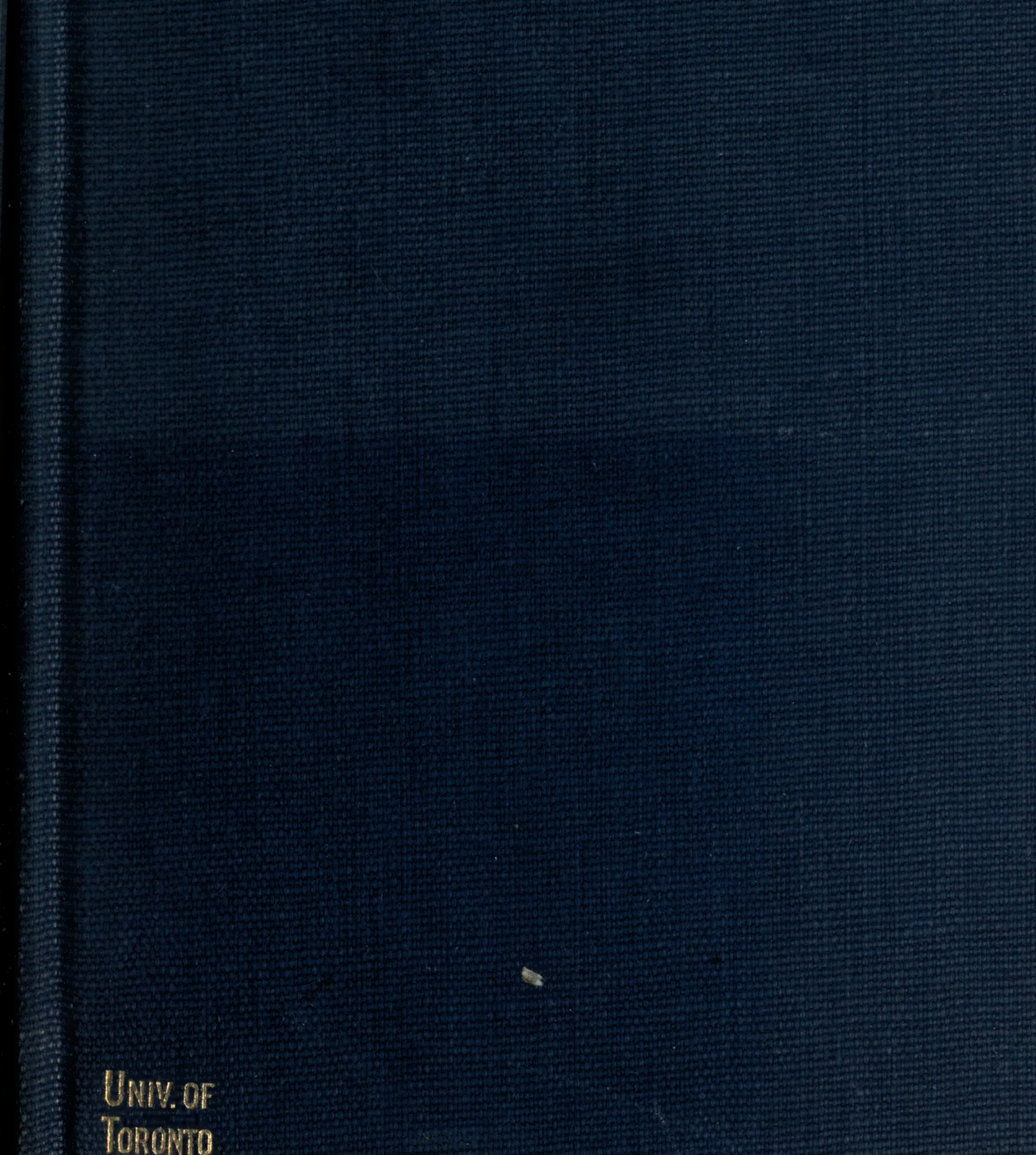

UNIV. OF
TORONTO

TROISIÈME LISTE DE SOUSCRIPTION

A

L'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

PAR

ÉTIENNE CHASTEL

Professeur à l'Académie de Genève.

Nos

382. M. Dadre, pasteur à Faugères.
383. M. Vernet, pasteur à Rouillé.
384. M. Jenkins, pasteur à Morlaix.
385. M. Bersier, pasteur à Paris.
386. M. Vaucher, professeur à Paris.
387. M. le baron Fernand de Schickler, à Paris.
388. M. Roger Hollard, pasteur à Paris.
389. M. Dhombres, pasteur à Paris.
390. M. Durand-Dassier, pasteur à Paris.
391. M. Walbaum, pasteur à Paris.
392. M. Mettetal, pasteur à Paris.
393. M. Gaillard, à Paris.
394. M. Alfred Mettetal, pasteur à Paris.
395. M. Gaufrès, à Paris.
396. M. Maurice Vernes, professeur à Paris.
397. M. Clamageran, à Paris.
398. M. Boegner, pasteur à Paris.
399. M. Lucien Réville. pasteur à Saint-Maixent.
400. M. Marzolff, missionnaire.
401. M. A. Gaillard, à Gozzano.
402. M. Bentkowski, pasteur à Monoblet.
403. M. Berger, à Paris.
404. M. A. Cornet-Auquier, à Nîmes.
405. M. Blanc, pasteur à Millau.
406. M. Marre, pasteur à Inchy-Beaumont.
407. M. John Viénot, à Paris.
408. M. G. Quattrini, pasteur à Brescia.
409. M. Fl. Fages, pasteur à Avèze.
410. M. Scherb, pasteur à Constantine.
411. M. Gary, pasteur à Neuilly.

N^os

412. M. Lamarche, pasteur à Nègrepelisse.
413. M. Marignan, à Paris.
414. M. Boyer, pasteur à Narbonne.
415. M. T.-G.-A. Côté, pasteur à Lowell.
416. Bibliothèque de l'Université, à Kiew.
417. M. Berstène, à Saint-Pétersbourg.
418. M. Jousse, à Paris.
419. Bibliothèque du Consistoire de l'Église de la Confession d'Augsbourg, à Paris.
420. M. Ourgaud, pasteur à Saverdun.
421. M. B. Manzone, professeur à Bra.
422. M. Crouslé, professeur à Paris.
423. M. Th. Jaulmes, pasteur à Venterol.
424. Maison des Missions, à Paris.
425. M. Davaine, cand. théol., à Saint-Amand.
426. M. Ch. Sagnier, à Paris.
427. M. Gaufrès, pasteur à Courbevoie.
428. M. Jacques Bach, cand. théol.
429. M. Mabille, stud. théol.
430. M. Astier, pasteur à Mostaganem.
431. M. Amos Dormoy, à Paris.

HISTOIRE

DU

CHRISTIANISME

DEPUIS SON ORIGINE JUSQU'A NOS JOURS

GENÈVE. — IMPRIMERIE SCHUCHARDT.

HISTOIRE

DU

CHRISTIANISME

DEPUIS SON ORIGINE JUSQU'A NOS JOURS

PAR

ÉTIENNE CHASTEL

Docteur ès lettres et en théologie,

Professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université de Genève.

TOME V : AGE MODERNE

SECONDE PÉRIODE : LE CHRISTIANISME AUX XVIIIme ET XIXme SIÈCLES



PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER
SOCIÉTÉ ANONYME
33, RUE DE SEINE, 33
1883

AVANT-PROPOS

Parvenu au terme de la publication que la Conférence pastorale de Nîmes, déférant au vœu de mes anciens élèves, me fit l'honneur de me demander il y a trois ans, j'éprouve le besoin de remercier les excellents amis et les critiques bienveillants dont les encouragements m'ont soutenu dans l'accomplissement de cette tâche, les Universités de Strasbourg et de Genève, qui d'avance ont bien voulu couronner mes efforts, les honorables souscripteurs enfin, dont le suffrage et le nombre croissant m'ont de plus en plus convaincu de l'utilité de mon entreprise. Pour son exécution, je me fais un plaisir de le témoigner ici, j'ai trouvé une aide précieuse dans le zèle et le savoir de M. le pasteur Édouard Montet, récemment gradué Docteur à la Faculté de théologie protestante de Paris pour une thèse remarquable sur l'Histoire des partis saducéen et pharisien. Qu'il me soit aussi permis de le dire, le jugement éclairé et l'inépuisable dévouement d'une compagne, dès longtemps associée à mes travaux, m'ont rendu pour celui-ci les meilleurs services.

Dans le volume précédent, j'ai pu faire marcher de front l'histoire des deux premiers siècles écoulés depuis la Réforme. Les mêmes mouvements, en effet, n'avaient cessé de se poursuivre dans tous deux : d'une part, la lutte opiniâtre que s'y livraient

l'Église romaine et celles qui s'en étaient séparées; d'autre part, le travail intérieur d'organisation qui s'opérait chez elles en conséquence et en vue de cette lutte.

Les deux siècles suivants sont loin de nous offrir le même parallélisme. Dans tous les deux, il est vrai, ce ne sont plus seulement les divers partis chrétiens, c'est le christianisme lui-même qui est en cause; tel est le caractère commun qui les distingue; mais dans le second, les alternatives d'ébranlement et de stabilité, de recul et de progrès y sont bien plus fréquentes et plus sensibles; en outre, ce n'est plus en Europe seulement, c'est en quelque sorte dans le monde entier que ses intérêts se débattent. Il était donc nécessaire d'étudier ces deux siècles chacun à part. J'ai dû même, pour ce dernier, m'écarter de ma méthode habituelle et en adopter une qui permît d'apprécier plus nettement la situation actuelle du christianisme, soit chez les peuples qui le professent, soit chez ceux qui lui demeurent encore étrangers.

Je m'estimerai heureux si, dans ces volumes consacrés à son histoire, j'ai réussi à fixer sur lui l'attention et l'intérêt de plusieurs et à répandre quelque lumière sur l'ensemble de ses destinées.

PREMIÈRE PARTIE

LE CHRISTIANISME AU XVIIIME SIÈCLE

PREMIÈRE SECTION

LE CHRISTIANISME EN OCCIDENT

CHAPITRE I

PROTESTANTISME ET CATHOLICISME

I. NOUVEAUX ÉDITS DE PERSÉCUTION

Nous avons reconnu par divers exemples[1] que le traité de Westphalie, conclu en 1648, en dépit des vues de pacification qui l'avaient dicté, était loin d'avoir fait disparaître tous sujets de conflits entre les deux communions, catholique et protestante.

Sans parler de la Bohême qui n'y avait pas été comprise, les protestants du Palatinat[2], sous les comtes de la branche catholique de Neubourg, demeurèrent en butte aux vexations qu'avait entraînées contre eux le traité de Ryswick, conclu sous les auspices de Louis XIV, et qui les avaient contraints en grand nombre à quitter leur pays. En vain le roi de Prusse, par les représailles qu'il exerça sur ses propres sujets catholiques, imposa-t-il en 1705 à l'électeur Jean-Guillaume, sous le nom d'Intérim, un décret de liberté religieuse; les jésuites

[1] Voy. tome IV, p. 196.
[2] Baur, *Kirchengeschichte*, IV, 547 ss.

seuls surent en profiter pour accaparer, dans l'université de Heidelberg, plusieurs chaires, qui avaient appartenu exclusivement aux réformés. Sous Charles-Philippe, successeur de Jean-Guillaume, ils obtinrent encore la suppression d'une réédition (1719) du catéchisme de Heidelberg, parce que la messe y était traitée « d'idolâtrie maudite. » La même année ils enlevèrent aux protestants leur principale église, en sorte qu'il ne leur resta qu'un seul lieu de culte, tandis que leurs adversaires, en infime minorité, en possédèrent huit; dans d'autres villes le protestantisme fut presque entièrement supprimé. Cependant, sur les représentations de plusieurs princes, l'empereur ne tarda pas à restituer aux luthériens de Heidelberg l'église qui leur avait été indûment enlevée, mais l'électeur palatin se vengea de la bourgeoisie réformée de sa capitale en allant résider à Manheim. L'état du protestantisme fut de plus en plus précaire dans la province, depuis 1742, sous l'administration de Charles-Théodore, et surtout depuis 1777 [1], lorsqu'il eut réuni sous son sceptre la Bavière et le Palatinat. C'est alors que les jésuites réussirent à établir à Dillingen un véritable tribunal inquisitorial. Charles-Théodore eut heureusement pour successeur Maximilien-Joseph II. Sa déclaration de 1799 et surtout l'édit de religion de 1803 proclamé par le grand-duc de Bade, prince protestant, qui devint maître d'une grande partie du Palatinat, rendirent enfin aux protestants tous leurs droits et la libre profession de leur culte.

En Autriche, les mesures intolérantes auxquelles les protestants [2] furent en butte ont moins lieu de nous surprendre, les bienfaits de la paix de Westphalie ne s'étant guère fait sentir dans ce pays. Elles commencèrent en 1733 par l'émigration forcée d'un certain nombre de familles protestantes en Transylvanie; le sort de celles qui restèrent en Autriche fut plus lamentable encore. En 1737, sous les inspirations de l'archevêque Kollonitsch, plus de cent familles protestantes durent payer la tolérance qu'on voulut bien leur accorder, par un semblant d'adhésion au catholicisme. Pendant l'interrègne qui suivit la mort de Charles VI en 1740, l'état du protestantisme s'améliora. Mais après la paix d'Aix-la-Chapelle en 1748, l'intolérance reprit le dessus. Marie-Thérèse elle-même, oubliant la fidélité et l'attachement

[1] Baur, *Kirchengesch.*, IV, 547-549.
[2] Baur, IV, 551-555.

que ses sujets protestants lui avaient montrés lors de son avènement au trône, repoussa en 1752 les représentations que les États évangéliques lui adressèrent en leur faveur.

Ce fut surtout en Hongrie que la persécution sévit contre eux. Charles VI (1710-1740) leur fut particulièrement hostile; depuis 1715, on leur interdit de porter devant la diète aucune plainte, en tant que communauté : toute réclamation ne pouvait être qu'individuelle; en 1721, ils avaient déjà perdu cent quarante de leurs églises. En les leur enlevant ainsi une à une, on espérait arriver à l'extirpation absolue de l'hérésie. On refusait toute église aux localités qui n'étaient pas spécialement désignées dans les articles d'Œdenburg (1681). On restreignit aux limites de leurs paroisses l'activité pastorale de chacun des ministres du culte. Dans les provinces reconquises en 1681 sur les Turcs, et où beaucoup de protestants s'étaient établis, sur la foi de l'édit de 1723 qui y assurait la liberté religieuse, l'exercice de leur culte fut prohibé, leurs pasteurs et leurs instituteurs proscrits. Dans les communautés mixtes de réformés et de luthériens, on imposa un directeur catholique aux fidèles qui n'avaient pas de pasteur de leur confession. Les protestants durent célébrer les fêtes catholiques, les annoncer dans leurs temples du haut de la chaire, prêter serment au nom de la Vierge et des saints. On fit plus encore : non content de ruiner l'organisation de l'Église protestante, le pouvoir exclut des charges publiques quiconque y demeurait attaché.

Marie-Thérèse ne modifia point cet état de choses; elle repoussa même assez durement la députation que luthériens et réformés hongrois lui adressèrent à Vienne en 1749, pour que l'évêque de Wessprim crût le moment venu de solliciter, dans un écrit public, la destruction totale du protestantisme en Hongrie. La Silésie qui, depuis 1742, se trouvait sous le sceptre du roi de Prusse, devint le lieu de refuge de la plupart des protestants autrichiens.

Ce fut naturellement dans les principautés ecclésiastiques que les protestants d'Allemagne eurent le plus à souffrir; mais nulle part aussi grièvement que dans les domaines de l'archevêché de Salzbourg[1]. Là résidaient les descendants d'une ancienne colonie de vaudois et de hussites professant les doctrines de Luther. Déjà vers l'an 1684, un

[1] Baur, IV, 542 ss.

millier d'entre eux, pour échapper à l'oppression, s'étaient vus obligés de quitter la contrée; encore leur avait-on retenu une partie de leurs biens et même de leurs enfants. Ceux qui étaient restés n'avaient obtenu la paix qu'à la condition de s'abstenir de tout acte public de leur religion. En 1729, le comte-archevêque Firmian, non encore satisfait, résolut de contraindre tous ses sujets à embrasser le catholicisme. Ce fut alors que les protestants, s'appuyant sur le traité de Westphalie, réclamèrent la liberté d'émigrer. L'archevêque la leur refusa d'abord; il fit plus, et, sous le prétexte d'une prétendue révolte à comprimer, il obtint de la cour impériale quelques milliers de soldats qu'il répartit chez eux en qualité de garnisaires. Cependant, comme ce moyen n'eut pas pour leur conversion le succès qu'il en attendait, il leur délivra en 1731 la patente d'émigration; mais cette prétendue faveur ne fut qu'une nouvelle persécution déguisée, car, au lieu de leur accorder le délai légal de trois ans pour changer de résidence, à peine leur accorda-t-il trois ou quatre mois; et, après bien des violences et des exactions, huit cents d'entre eux furent emmenés par des dragons dans la saison la plus rigoureuse. Frédéric-Guillaume protesta vainement contre ce traitement inhumain; ce ne fut, comme on l'a vu, qu'en usant de nouveau de représailles envers ses propres sujets catholiques qu'il obtint un délai plus long pour les protestants de Salzbourg qui, dans l'espace de huit ans, émigrèrent au nombre de trente mille. C'étaient presque tous des artisans ou des journaliers que cet exil eût réduits à la mendicité, s'ils n'eussent heureusement trouvé des secours dans la charité de leurs frères, et un accueil hospitalier dans la Lithuanie prussienne, en Hollande et jusque dans l'Amérique du Nord, en Géorgie, où ils fondèrent la ville d'Eben-Ezer. Frédéric-Guillaume reçut le plus grand nombre d'entre eux dans ses États [1].

Le sort des protestants de l'empire d'Allemagne ne s'améliora que lorsque Frédéric II se trouva à la tête du *Corpus evangelicorum*. Ce prince, ami de la tolérance et résolu d'en faire respecter, comme d'en respecter lui-même les principes, sut, par l'attitude imposante qu'il prit à la diète, rendre aux protestants le sentiment de leurs forces qu'ils avaient un peu perdu depuis la guerre de Trente ans.

En Pologne, grâce à la défection de la noblesse, et en dépit des

[1] Le Bas, *Hist. des temps modernes*, II, 528.

traités fréquemment renouvelés, les droits des protestants n'avaient amais été solidement garantis, et les persécutions recommençaient sans cesse. Déjà en 1658, les unitaires (qu'on a osé, chose étrange, accuser de la chute du protestantisme en Pologne) avaient été chassés de toute l'étendue du pays. Les luthériens et les calvinistes qui les avaient abandonnés aux violences du parti romain, espérant par là se racheter eux-mêmes, s'y virent en butte à leur tour. Rome ayant avec succès essayé de la persécution voulut en user encore et vint facilement à bout de ceux qui, par une lâche politique, s'étaient privés de fidèles alliés. Sous Frédéric-Auguste, en 1716, le traité de Varsovie défendit aux dissidents (luthériens et calvinistes) de bâtir de nouvelles églises. En 1724, pendant une procession, l'insolence, très probablement provocatrice, des élèves des jésuites de Thorn, donna lieu à une émeute, pendant laquelle leur collège fut assailli par les protestants. Leur vengeance fut terrible. Ils obtinrent le supplice du magistrat qu'ils accusèrent de n'avoir pas réprimé assez énergiquement le désordre ; neuf autres citoyens furent également punis de mort. La bourgeoisie ne se racheta que par le paiement d'un énorme impôt. Le décret de 1733 exclut les protestants de la représentation nationale et de tous les emplois publics. Leur sort s'aggrava encore en 1736, chaque nouveau roi de la maison de Saxe, croyant devoir prouver par un surcroît de rigueur, sa fidélité au catholicisme. La seule ressource des protestants fut dès lors de s'unir aux autres dissidents, notamment aux grecs, pour redemander la liberté de conscience stipulée par la paix d'Oliva, de 1660. La diète y fut contrainte par la Russie. Mais le parti catholique s'étant encore livré à de nouvelles violences, les dissidents ne se firent aucun scrupule (1772) de favoriser, selon leur pouvoir, le partage de la Pologne entre les trois puissances qui la possèdent encore et qui adoucirent efficacement le sort de ces auxiliaires.

Du reste, le ressentiment des dissidents polonais fut bien moins funeste à l'indépendance de la Pologne, que ne l'avait été l'influence des jésuites qui, depuis deux siècles, retenaient ce malheureux pays dans l'ignorance, laissaient croupir dans le servage les neuf dixièmes de sa population, empêchaient le développement de la bourgeoisie, étouffaient ainsi tous les éléments d'une vraie nationalité [1], la tenant sous

[1] Depuis la domination des jésuites, la Pologne ne produisit plus un seul

le joug d'une noblesse vaniteuse, égoïste, corrompue, dont la domination y maintint l'anarchie, et par l'anarchie y prépara l'état d'oppression dont cette nation malheureuse n'a pu encore se relever.

Mais aucune des persécutions exercées dans ces divers pays ne fut comparable à celles qui continuaient à sévir en France [1]. L'année même qui suivit la révocation de l'édit de Nantes, aussitôt qu'on avait appris la rentrée de quelques-uns des pasteurs proscrits, et la reprise des assemblées qu'ils présidaient dans le désert, de nouvelles mesures avaient été décrétées pour les dissoudre. On prononça la peine de mort pour les pasteurs qui avaient rompu le ban, celle des galères contre quiconque leur prêtait asile ou secours, et de fortes récompenses furent promises à leurs dénonciateurs; la peine de mort frappait également ceux qui étaient surpris dans des réunions. De 1686 à 1700, plus de trente pasteurs avaient péri sur la roue ou le gibet, plus de deux mille assistants aux assemblées étaient encore enchaînés sur les galères de Marseille et de Toulon.

Dans le Languedoc surtout, où les protestants étaient le plus nombreux, l'intendant de cette province, le protégé de Mme de Maintenon [2], le féroce Bâville, principal instigateur de ces mesures, les poursuivait avec un acharnement impitoyable. C'était lui qui en 1698 avait commandé le supplice de l'héroïque pasteur Brousson [3], et qui, non content d'employer les prêtres et même des évêques comme espions, avait levé huit régiments pour surveiller les assemblées.

L'excès de la persécution devait enfin provoquer la résistance. Ceux-là même qui avaient cédé à la contrainte, et qu'on appelait les nouveaux convertis, excédés de l'odieux espionnage exercé sur eux, des amendes qu'on leur infligeait, des garnisaires qu'on leur imposait au moindre soupçon de retour à leur ancien culte, honteux enfin de leur apostasie, ne songeaient qu'à l'expier, en allant partager les dangers de

ouvrage de quelque importance. C'est de ce moment que datent sa décadence et sa ruine. L'ordre lui-même n'a pas craint de se vanter de ce changement. (Huber, *Les jésuites*, I, 232. Weber, *Weltgesch.*, II, 349.)

[1] Voy. t. IV, p. 194-204.

[2] Voy. dans l'appendice, à la fin de ce volume, les lettres originales de Mme de Maintenon à l'intendant Bâville, conservées à la bibliothèque de Genève.

[3] Voy. *Encycl. des sc. rel.*, II, art. Brousson.

leurs frères, en se réunissant de nouveau dans le désert ou sur la montagne, résolus désormais à vivre et à mourir fidèles à leur foi. Cet état perpétuel de trouble, d'agitation, poussa par degrés les protestants de ces contrées à une exaltation d'esprit qui, chez plusieurs, dégénéra en illuminisme fanatique. La persécution produisit chez eux les mêmes effets qu'elle avait produits chez les montanistes des premiers siècles, et que nous lui verrons produire plus tard encore par les mêmes causes. On avait expulsé, pendu, massacré les pasteurs. Privés de ces guides éclairés, la foule suivait au hasard de simples prédicants, qui par leur assurance, la véhémence de leurs allocutions savaient prendre sur elle un dangereux ascendant. De jeunes paysans, des journaliers, des pâtres et même de jeunes filles, sans autre instruction que les psaumes qu'ils savaient par cœur, ou quelques lambeaux de l'Écriture que, sans les comprendre, ils appliquaient à leur situation, prenant leur enthousiasme pour de l'inspiration et leurs transports pour des dons prophétiques, parcouraient le midi de la France, annonçant, tantôt d'après les livres saints, tantôt sur la foi de leurs visions et de leurs songes, le déchaînement, puis la destruction de l'antechrist, la chute prochaine de la papauté, la ruine de l'Église romaine, le triomphe de ceux qui l'auraient combattue [1]. Chez des populations ainsi préparées, ainsi échauffées, il suffisait d'une étincelle pour faire éclater l'incendie [2].

Parmi les suppôts de Bâville se trouvait un abbé du Chayla, archiprêtre des Cévennes et inspecteur des missions du Gévaudan. Dans son presbytère il venait, en 1702, de faire enfermer et mettre aux ceps pour les torturer à son aise, quelques fugitifs qui se préparaient à partir pour Genève, entre autres deux demoiselles des premières familles du pays. Le soir une quarantaine d'inspirés se réunissent, vont enfoncer les portes du presbytère, en font sortir les prisonniers, y mettent le feu, s'emparent de l'abbé qui, de sa fenêtre avait fait tirer sur un des leurs, puis le frappent tous ensemble de leurs armes, ainsi que d'autres prêtres qui tombèrent dans leurs mains. Dès ce moment l'insurrection devient générale. Dans les Cévennes il restait un grand nombre des

[1] Le ministre Jurieu lui-même en avait donné l'exemple dans ses lettres pastorales, en prédisant, d'après quelques passages de l'apocalypse, tous ces événements pour l'an 1689.

[2] Voy. Ant. Court, *Hist. des troubles des Cévennes*, Villefranche, 1760. Frosterus, *Les insurgés protestants sous Louis XIV*, Paris, 1868.

descendants d'anciens vaudois et albigeois, chez qui la haine du catholicisme était héréditaire [1]. A la nouvelle que leur chef venait d'être arrêté et brûlé vif, ils se réunissent en troupes armées, vêtus d'une sorte de blouse, d'où leur vint le nom de « Camisards, » et conduits par un marchand de bestiaux, nommé Laporte, ou Roland, qui s'intitulait lui-même le commandant des enfants de Dieu et datait ses missives du camp de Jéhovah. Tué plus tard dans une rencontre, il fut remplacé par Cavalier, jeune enthousiaste, qui avait reçu à Genève quelque instruction et déploya dans la guerre des Camisards autant d'habileté que d'énergie. Les prophètes répandus parmi eux ne cessaient d'enflammer leur courage; c'étaient eux qui, dans les extases où ils tombaient pendant la prière, leur indiquaient les expéditions à tenter, les pièges à éviter, les traîtres à punir. Pleins d'une foi aveugle en leur parole, les camisards attaquaient avec un courage sans égal les troupes qu'ils rencontraient, sans s'inquiéter du nombre, et vaincus ou victorieux entonnaient avec le même transport l'hymne de la mort ou du triomphe. Dans un des premiers combats, deux cents d'entre eux, saisis par les gens du roi, furent envoyés aux galères ; mais cet échec, loin de diminuer le nombre des insurgés, ne fit que l'accroître, et l'année suivante on en comptait huit mille dans le Languedoc. Plus d'une fois ils battirent complètement les troupes royales. En 1704, surtout, ils serrèrent de si près le détachement du maréchal Montrevel, que, pour leur tenir tête, Louis XIV crut devoir enlever à son armée du nord, dans un moment des plus critiques, le meilleur de ses généraux, le maréchal Villars, dont l'absence eut pour effet la désastreuse défaite d'Hochstædt et la perte des conquêtes de la France en Allemagne [2]. Il fallut en hâte rappeler Villars du fond des Cévennes, et l'autoriser à traiter avec les camisards qu'on savait en ce moment soutenus par les subsides de l'Angleterre.

Dans le traité conclu avec eux, il fut stipulé qu'ils jouiraient chez eux d'une entière liberté de conscience et de culte, que les prisonniers seraient relâchés, que les réfugiés pourraient rentrer dans le royaume et seraient remis en possession de leurs biens, qu'enfin Cavalier et ses soldats formeraient un régiment particulier au service du roi. Mais

[1] Weber, *Weltgesch.*, II, p. 219.
[2] Le Bas, *Hist. des temps modernes*, liv. III, chap. I.

Cavalier, vu avec méfiance par la cour, et d'un autre côté accusé de trahison par une partie des siens, quitta bientôt la France, et passa au service de l'Angleterre, où il fut nommé major général, puis gouverneur de l'île de Jersey où il finit ses jours.

Ceux des camisards qui avaient refusé de traiter continuèrent la guerre avec peu de succès ; ils furent bientôt obligés de traiter sur le pied de l'amnistie, et les plus compromis d'entre eux n'obtinrent que la permission d'émigrer. Ils passèrent de même en Angleterre et en Allemagne, où leur illuminisme hors de saison les fit assez mal accueillir. Ce qu'il en restait en France fut dispersé en 1709 et 1710, et la plupart livrés au supplice ; quelques-uns seulement continuèrent, jusqu'en 1715, à agiter les Cévennes, mais sans grand résultat. Selon M. Weiss, dans cette guerre de partisans, où cent mille Français avaient péri, plus de quarante églises, et un grand nombre de châteaux avaient été détruits par les camisards.

Depuis l'an 1713 environ, les persécutions se ralentirent ; grâce à la paix d'Utrecht qui stipulait la délivrance des religionnaires incarcérés, les protestants purent recommencer à se réunir pour leur culte dans les bois, les cavernes, au milieu des rochers. Ce fut l'origine de ce qu'on appelle « les assemblées du désert » qui se perpétuèrent pendant tout le XVIIIme siècle [1]. La mort de Louis XIV, à qui Le Tellier avait arraché en 1715 un nouvel édit rigoureux, qui ne put être exécuté [2], l'avènement du régent, Philippe d'Orléans, qui détestait les jésuites et qui, après avoir chassé Le Tellier, s'allia contre l'Espagne avec les États protestants, tout cela rendit quelque espoir aux réformés de France. Ce fut alors qu'Antoine Court, honoré par la juste reconnaissance des réformés français du titre de « restaurateur de leurs Églises, » conçut en effet, dès l'âge de dix-huit ans, le hardi projet de les réorganiser. Peu d'entreprises ont offert des difficultés plus grandes. Les longues persécutions et la guerre des Cévennes qui les avait terminées, la dévastation d'une partie du Languedoc, tant par les camisards que par les troupes du roi, avaient entraîné la dispersion des troupeaux, la dissolution des consistoires, l'exil ou le supplice des pasteurs. Le fana-

[1] Coquerel, *Hist. des Églises du désert*, I, 21. De Félice, *Hist. des prot. de France*, liv. IV, p. 454 ss.

[2] *Mémoires de l'Acad. des sc. morales*, janvier 1858 : dernières persécutions de Louis XIV contre les protestants.

tisme des inspirés qui, dans un moment de lutte désespérée avait servi à soutenir le courage des masses, devenait dangereux dans un temps plus calme où il fallait moins d'enthousiasme et plus de discernement. Tous ces obstacles ne découragèrent point Antoine Court[1]. Placé en 1715 à la tête de l'église de Nîmes, il déploya dans cette œuvre tout à la fois une résolution, une droiture, une prudence, un dévouement au-dessus de tout éloge. Il rassembla les troupeaux, organisa les réunions de culte, réprima avec fermeté les désordres des inspirés, fit taire les prophètes, parler les vrais pasteurs. Trouvant ces derniers en trop petit nombre, il fonda en 1729, avec des fonds recueillis en Angleterre, en Hollande, en Suisse[2], et confiés à un comité de Genève, le séminaire de Lausanne, où il fit instruire des jeunes gens de mérite et qu'il dirigea lui-même jusqu'à sa mort (1760). Il ne cessa point pour cela les courses périlleuses qu'il faisait en France, pour encourager, soutenir, édifier ses frères. A l'aide de son digne collaborateur, Paul Rabaut, il réorganisa les consistoires, rétablit la discipline, convoqua des synodes, multiplia les assemblées, en présida lui-même qui, de quinze ou trente assistants qu'elles comptaient dans l'origine, s'élevèrent jusqu'à dix mille[3]. Là, tout en leur prêchant l'entière fidélité à la cause qu'ils servaient, il combattait chez eux l'esprit de révolte et de fanatisme, qui avait en définitive perdu les camisards[4], et éconduisit les agents du cardinal Alberoni, qui cherchait à exploiter au profit de l'Espagne, le ressentiment des réformés français.

La cour ne récompensa pas, comme elle le devait, cette loyale conduite. A peine Louis XV fut-il privé des directions du duc d'Orléans, que, guidé par les funestes conseils du duc de Bourbon, gouverné lui-même par son indigne maîtresse, et par l'évêque de Nantes, il remit en vigueur les édits de persécution. En 1724 parut un décret, résumé de tous ceux que son bisaïeul avait publiés à différentes époques contre les protestants, et auxquels il ajoutait de nouvelles mesures oppressives. L'or-

[1] Voy. Hugues, *Antoine Court*, Paris, 1872. Coquerel, l. c., I, 24-264.

[2] Vers la même époque (1730), de nouvelles persécutions s'étant déclarées contre les vaudois du Piémont, de nouveaux secours leur furent aussi envoyés d'Angleterre. (Voy. la lettre de l'archevêque Wake à J.-Alphonse Turrettini, à qui il remit pour eux, en 1731, 2000 livres sterling de la part de la reine.)

[3] De Félice, p. 455.

[4] *Encycl. des sc. rel.*, V, 181.

dre fut donné aux protestants de faire baptiser leurs enfants par les curés de leurs paroisses, et de les faire élever par eux dans la religion catholique ; la peine des relaps fut prononcée contre les nouveaux convertis qui refuseraient les sacrements, l'obligation imposée aux malades et aux mourants de recevoir le prêtre, la nullité des mariages bénis au désert, la tache de bâtardise imprimée aux enfants qui en seraient issus. Par les conséquences de ce funeste édit, qui ne fut paralysé qu'un instant par la modération du cardinal Fleury, puis remis en vigueur en 1734, des milliers de familles protestantes furent lésées dans leurs droits les plus chers, soumises à toutes sortes de tracasseries et d'extorsions. De nouveau des centaines de réformés furent plongés dans les cachots ou attachés pour la vie sur le banc des forçats ; un grand nombre de pasteurs furent punis du dernier supplice.

Mais la constance des réformés se soutint au milieu de ces nouvelles épreuves ; ils continuèrent à célébrer leur culte au désert, au risque d'être à chaque instant découverts, traqués, dispersés à coups de fusil ; les pasteurs continuèrent à prêcher sous la croix, au risque d'être traînés au gibet ; les collaborateurs d'Antoine Court, Paul Rabaut, Michel Viala, continuèrent en fervents missionnaires, à travailler à la réorganisation des églises [1]. Du reste leurs nombreuses, leurs éloquentes réclamations, le plus souvent interceptées, ne parvenaient point jusqu'au trône ou n'étaient l'objet d'aucune attention.

II. PREMIERS ÉDITS DE TOLÉRANCE

a. France.

Il était temps néanmoins que des principes d'humanité, sinon encore de justice et de charité, se fissent jour chez les nations chrétiennes. Mais dans la plupart d'entre elles, en France en particulier, ce n'était pas du clergé qu'on pouvait attendre ce changement. Ses prélats, ses écrivains les plus éminents avaient sollicité, célébré la révocation de l'édit de Nantes et en avaient approuvé les principales dispositions. Fénelon lui-même, dont on a vanté la tolérance, n'était pas entièrement irréprochable sous ce rapport [2]. Les ravages causés

[1] Voy. *France protestante*, t. VI, p. 444 ss.
[2] Voy. Douen, *L'intolérance de Fénelon*, Paris, 1872, p. 34, 35, 49 et passim.

par l'insurrection des Cévenols, et dont on les rendait exclusivement responsables, avaient paru à bien des gens justifier les édits de Louis XV, et les plaintes des opprimés les plus innocents retentissaient en vain aux oreilles de la foule. La philosophie seule avait alors le privilège de se faire écouter. C'était donc à elle qu'incombait le devoir, c'est elle aussi qui eut l'honneur de rappeler aux chrétiens des principes qu'ils n'auraient jamais dû oublier. Vers le milieu du XVIIIme siècle, un procès tristement fameux vint en France lui en fournir l'occasion.

En 1761, la ville de Toulouse se préparait à célébrer, avec une pompe inusitée, l'anniversaire deux fois séculaire du massacre de quatre mille protestants pendant les premières guerres de religion. Le fanatisme réveillé par ces apprêts, et surexcité par des prédications furibondes, ne demandait qu'à s'assouvir sur de nouvelles victimes. Déjà par un arrêt du tribunal de Toulouse, le pasteur Rochette et trois jeunes gentilshommes qui avaient pris sa défense contre une populace ameutée, venaient d'être mis à mort. Le 13 octobre de la même année, un fils de Jean Calas, négociant protestant de cette ville, jeune homme d'un caractère sombre et mélancolique, ayant perdu une forte somme au jeu, fut trouvé pendu à la porte du magasin de son père. Aussitôt le bruit courut dans la ville que ce malheureux s'était converti peu auparavant, et que son père l'avait fait mourir la veille du jour où il devait abjurer. Des gens qui se disaient bien instruits affirmaient que, dans la cité de Calvin, c'était un droit reconnu à tout protestant de se défaire d'un fils qui embrassait la foi romaine [1]. L'appareil lugubre déployé avec intention aux funérailles du jeune homme ne manqua pas d'accréditer ces rumeurs, et des juges, vils instruments des haines sacerdotales, condamnèrent l'infortuné père au supplice de la roue, et vouèrent ainsi sa veuve et sa famille entière à l'infamie. Mais à peine l'horrible sentence avait-elle été exécutée, que des indices certains constatèrent l'erreur du tribunal. Voltaire, informé de cet assassinat juridique, et assuré, par une enquête exacte des faits, de l'innocence de Calas, prit en main sa cause, la plaida durant trois ans devant la France entière avec une ardeur passionnée qu'on ne peut assez admirer ; il n'eut pas de repos avant d'avoir fait casser le

[1] Voy. Athan. Coquerel, *Jean Calas et sa famille,* 1869, p. 170 ss.

jugement, libérer, réhabiliter et indemniser l'infortunée famille, puis, dans son célèbre « Traité de la tolérance, » profita de l'émotion générale causée par ce procès pour vouer à l'exécration les monstrueux effets du fanatisme. Voltaire était alors au faîte de sa renommée. Sa voix, trop souvent écoutée pour le mal, le fut cette fois pour le bien. L'opinion publique, si longtemps égarée, redevint sinon encore favorable, du moins équitable envers les protestants. Les jésuites, dont l'ordre venait d'être supprimé, n'étaient plus là pour souffler le feu de la persécution. Le duc de Choiseul, ministre de la guerre, élevé à l'école des philosophes, laissa peu à peu tomber les barbares ordonnances. Depuis l'an 1767, en dépit des instantes remontrances du clergé, on cessa de disperser les assemblées protestantes, d'incarcérer les ministres, on délivra peu à peu les captifs, les forçats pour la foi, on ouvrit la tour de Constance, où tant de jeunes femmes entassées avaient vieilli, torturées par la maladie et par la faim.

Ce n'était pas assez : il fallait faire disparaître du code français ces odieuses prescriptions ; il fallait de plus rendre aux protestants les droits civils dont ils étaient exclus, légitimer leurs mariages, leurs enfants, sans qu'ils fussent obligés de recourir au ministère des prêtres. C'est ce que réclamèrent pour eux les Joly de Fleury, les Rippert de Monclar, les Gilbert de Voisins, puis les Turgot, les Breteuil, et, avant tous, disons-le à son honneur, le neveu du cruel Lamoignon de Bâville, le vertueux Lamoignon de Malesherbes. « C'est bien le moins, disait-il en cette circonstance, que je fasse un peu de bien à ces protestants auxquels mon oncle, en Languedoc, a fait tant de mal. » Ce fut lui qui composa les deux mémoires sur les mariages des protestants, à la suite desquels le marquis de Lafayette proposa, dans l'assemblée des notables, de leur reconnaître l'état civil et d'ordonner la réforme des lois criminelles. L'édit dit « de tolérance, » rédigé dans ce but, fut signé par Louis XVI en 1787.

Mais ces mesures n'étaient, à peine encore, que de la tolérance. L'édit de Nantes avait accordé beaucoup plus. La liberté manquait encore aux réformés, cette liberté religieuse que les États de l'Amérique du Nord, nouvellement affranchis du joug de l'Angleterre, venaient de proclamer. A leur exemple, ce fut l'un des premiers articles que l'Assemblée constituante française inséra dans sa déclaration des droits. Tous les citoyens y furent reconnus égaux devant la loi, également accessibles à tous les emplois. « Nul ne put être inquiété ni

troublé pour ses opinions religieuses ; » déclaration jugée encore trop vague et que l'éloquence de Mirabeau et de Rabaut-Saint-Étienne fit remplacer par celle-ci : « La liberté est garantie à tout homme, d'exercer le culte religieux auquel il est attaché. »

b. Allemagne.

En Allemagne, de même qu'en France, l'esprit philosophique, partout où il pénétra et put exercer son influence, le fit au profit de la liberté religieuse. Quelques princes protestants, il est vrai, déployèrent parfois une certaine rigueur envers leurs sujets catholiques ; mais c'était, comme on l'a vu, par voie de représailles et pour forcer les princes de cette communion à respecter les droits de leurs sujets protestants. « Tant que vous persécuterez chez vous nos coreligionnaires, nous persécuterons chez nous les vôtres. » C'est le langage que tint Frédéric-Guillaume Ier, roi de Prusse, et le parti qu'il prit envers Jean-Guillaume, électeur palatin.

Frédéric II, son fils, ami de Voltaire, disciple de Leibnitz et de Wolf, plus tard de Locke et des déistes anglais, assez indifférent d'ailleurs sur les dogmes entre lesquels se partageaient les différentes communions chrétiennes, et persuadé, ainsi qu'il le disait souvent, que chacun devait être libre de travailler à son salut comme il lui plaisait, arbora hautement, dans ses États, et partout où il exerça quelque ascendant, l'étendard de la tolérance, aussi résolu à en respecter lui-même les principes, qu'à les faire respecter ailleurs. En Silésie et dans la portion de la Pologne qui lui échut en partage, il protégea ses nouveaux sujets catholiques, autant qu'en sa qualité de chef du corps évangélique il défendit contre toute agression les États protestants ; nous verrons sa tolérance s'étendre sur les jésuites eux-mêmes. Il fut donc bien placé pour plaider, comme il le fit auprès de Marie-Thérèse, la cause des protestants de Hongrie, et s'il ne réussit pas dans ses démarches auprès d'elle, l'ascendant qu'il exerça sur son fils l'en dédommagea amplement. Parmi les mesures que nous verrons Joseph II adopter après la mort de sa mère, en vue de réformer l'état religieux de son empire et d'amortir la prépondérance du clergé, l'une des principales fut l'édit de tolérance et d'égalité religieuse, un peu incomplet il est vrai, qu'il publia en 1781 [1] et qui néanmoins protégea

[1] *Encycl. des sc. rel.*, IV, 266.

efficacement les protestants de Hongrie, dans le temps même où il voyait d'autres réformes échouer contre les préjugés de son peuple. Tels furent les rapports que soutinrent entre elles les deux Églises au XVIIIme siècle.

Pendant cet intervalle, la proportion numérique de leurs adhérents n'avait pas sensiblement changé. Grâce aux réformes lentes, mais réelles que l'Église catholique continuait d'accomplir dans son propre sein, mais grâce surtout à l'emploi qu'elle avait fait de la force, le vif essor que le protestantisme avait pris à son début ne s'était pas soutenu. S'il s'était affermi en Prusse, en Suisse, en Hollande, dans la Grande Bretagne, il s'était plutôt affaibli en Allemagne; proscrit en France, il n'y comptait plus qu'une très faible minorité. Mais en revanche il se recrutait largement dans l'Amérique du Nord, par les nombreux émigrés de l'Europe protestante, qui depuis le commencement du XVIIme siècle y venaient chercher, les uns un théâtre plus étendu pour leur commerce ou leur industrie, les autres un lieu où ils pussent, sans être troublés, exercer leur culte et demeurer fidèles à leurs croyances.

Le continent de l'Amérique du Nord ayant été exploré en 1497 par deux Anglais, les frères Cabot, avant même que Colomb y eut mis les pieds, se trouvait par cela même en relation intime avec la nation qui, un siècle plus tard, devint à la fois la première puissance maritime et le boulevard du protestantisme. Aussi cette portion de l'Amérique avait-elle été de bonne heure l'asile commun des protestants persécutés de toutes les contrées de l'Europe; à côté d'un petit nombre de catholiques qui vinrent peupler le Maryland, on vit affluer successivement de toutes parts des membres de communautés protestantes, des presbytériens, des épiscopaux, des baptistes, des quakers émigrés d'Angleterre, des mennonites de Hollande, des huguenots de France, des moraves, des luthériens de Salzbourg, des réformés du Palatinat, qui y formèrent ainsi une population mélangée, mais déjà et de jour en jour plus influente par le nombre, par les lumières, par ses progrès dans la civilisation. Les colonies catholiques espagnoles et portugaises de l'Amérique du Sud, en supposant qu'elles fussent aussi peuplées, étaient loin de remplir dans l'Église chrétienne un rôle aussi important.

CHAPITRE II

PROTESTANTISME

I. RAPPORTS DE L'ÉGLISE AVEC L'ÉTAT

Dans tous les pays où le protestantisme s'était établi et maintenu avec l'appui du pouvoir civil, nous avons vu ses églises placées à la fois sous la protection et sous l'autorité de l'État, d'un côté dotées ou stipendiées, privilégiées, soutenues contre les cultes dissidents, de l'autre, par compensation, plus ou moins soumises au gouvernement civil; et les pays où l'État avait eu le plus de part au mouvement réformateur, l'Angleterre, l'Allemagne, la Scandinavie étaient ceux où il s'était réservé le plus d'autorité dans le domaine religieux.

De temps à autre, sans doute, le clergé protestant cherchait à se soustraire à cette autorité, tout au moins à la restreindre. C'est ainsi qu'on vit se former en Angleterre un parti dit de la haute église (*high church* [1]) qui s'efforçait d'attribuer à l'épiscopat une juridiction indépendante, correspondant à peu près à celle de la hiérarchie catholique, affirmait que l'Église avait le droit de se gouverner elle-même, sans rendre compte de son administration à d'autres qu'à Dieu seul, en sorte qu'un évêque ne pouvait être déposé que par une assemblée ecclésiastique [2].

Telle fut la prétention que le clergé éleva surtout à l'époque du couronnement de Guillaume III. En vertu du droit divin, fondement de la succession royale héréditaire, Sancroft, archevêque de Cantorbéry, et

[1] Voy. Palin, *Hist. de l'égl. angl. de 1668-1717.*

[2] Mosheim, *Hist. eccl.*, trad. V, 401.

sept autres évêques refusèrent de prêter serment au nouveau roi ; déposés pour ce refus, ils formèrent une nouvelle église épiscopale dont les membres désignés sous le titre de *non-jurors* renouvelèrent leur opposition à l'avènement de la maison de Hanovre. C'était là un mouvement politique pour le moins autant qu'ecclésiastique. Le parti de la basse église, beaucoup plus nombreux, emporta la balance et favorisa les empiétements graduels de la royauté. Cette espèce de parlement ecclésiastique, qui sous le nom de « Convocation [1] » formait à la fois un corps législatif religieux et un tribunal ecclésiastique suprême, vit ses sessions graduellement prorogées, ses anciens privilèges partagés entre le roi et le parlement qui bientôt, sans consulter le clergé, prononcèrent de leur chef sur les affaires ecclésiastiques les plus importantes. Le parti de la haute église n'a cessé cependant, jusqu'à nos jours, de compter des adhérents dans le clergé.

Dans les États luthériens il y eut aussi des tentatives pour restreindre l'autorité de l'État en matière religieuse. Tandis que les légistes Puffendorf et Thomasius continuaient à soutenir le système dit *territorial,* qu'ils fondaient sur le principe posé par le traité de Westphalie *cujus regio ejus religio,* et prétendaient que l'Église, ne formant qu'un seul corps avec l'État, n'en étant en quelque sorte que la face religieuse, le chef de l'État devait être aussi le chef de l'Église. A cet ancien système, dit aussi *épiscopal,* en tant que les princes allemands prétendaient avoir depuis la réforme, *ex jure devoluto,* hérité des droits des évêques, quelques théologiens accrédités, entre autres Pfaff de Tubingue et plus tard Bœhmer, opposèrent le système dit *collégial.* Ils soutinrent que l'Église formait à elle seule un tout, un collège, un corps séparé et indépendant, ayant par conséquent ses droits et sa juridiction propres [2]. Elle a pu sans doute, disaient-ils, à l'époque de son union avec l'État sous Constantin, céder au gouvernement, par une espèce de convention expresse ou tacite, une partie de son autorité spirituelle ; mais elle n'a pu l'aliéner à toujours et a conservé une prépondérance qu'elle exerce par le moyen du corps ecclésiastique. Les réclamations des partisans de ce système, ayant contre elles l'esprit du traité de Westphalie,

[1] Voy. t. III, p. 226. Schœll, *Die Convocation der engl. Kirche* (*Zeitschr. f. hist. Th.*, 1853, p. 85).
[2] Schuderoff, *Collegialsystem.* Voy. Hase, *Kirchengesch.*, p. 603.

échouèrent contre les prétentions des jurisconsultes. Les princes luthériens continuèrent donc à diriger les églises de leurs États avec une autorité toujours plus absolue, et bien souvent sans prendre conseil des théologiens.

La même tendance fit aussi des progrès chez les zwingliens. Elle se manifesta également dans les églises fondées par Calvin, malgré l'autorité indépendante qu'il avait attribuée à leurs conducteurs. A Genève même, le gouvernement s'arrogea de plus en plus la direction des affaires religieuses et, en alléguant la nécessité du maintien de l'ordre, chaque fois que les ecclésiastiques ne pouvaient s'accorder sur un point de discipline ou même de dogme, il évoquait à lui l'affaire et la jugeait en dernier ressort. On voit donc que jusqu'ici, chez les nations protestantes, les rapports de l'Église avec l'État étaient demeurés les mêmes, si ce n'est que les prérogatives de celui-ci tendaient à s'accroître. Mais dans un autre hémisphère, savoir dans les colonies anglaises de l'Amérique du Nord, ces rapports changèrent entièrement de nature.

Là se trouvaient en grand nombre, comme nous l'avons vu, des émigrés de toutes les parties de l'Europe, la plupart victimes de persécutions subies dans leurs pays, des protestants français, des catholiques d'Irlande, des remontrants de Hollande, des sociniens de Pologne, des non-conformistes d'Angleterre, des épiscopaux persécutés par Cromwell, des juifs, des sectaires enfin de toutes dénominations. Tant que ces colonies étaient demeurées sous le patronage et la suzeraineté de l'Angleterre, leur politique religieuse ne s'était guère éloignée de celle de la mère patrie. La Pensylvanie et le Maryland avaient seuls donné l'exemple d'une liberté et d'une égalité à peu près complètes [1]. Dans toutes les autres, la secte la plus nombreuse ou la mieux protégée avait débuté par s'arroger la suprématie sur ses rivales, les excluait des avantages civils qu'elle se réservait, si même, comme les puritains du Massachussets et du Connecticut envers les quakers, elle ne décrétait pas contre elles des mesures rigoureuses [2]. Mais lorsque ces colonies eurent secoué le joug de l'Angleterre et se furent constituées en républiques indépendantes, les circonstances où elles se trouvèrent placées, par suite de cette révolution, leur dictèrent une politique religieuse toute différente.

[1] Baird, *De la relig. aux États-Unis*, I, 151, 127, 194. *Revue américaine*, III, 31.
[2] Voy. t. IV, p. 305. Cooper, *Lett. sur les États-Unis*, 141 ss.

Une guerre longue et redoutable menaçait ces nouveaux États. Sans marine, sans armée, sans organisation, presque sans ressources, ils allaient avoir à combattre d'un côté une nation riche, une marine puissante, des troupes disciplinées, de l'autre les peuplades indigènes que l'Angleterre déchaînait contre eux. Dans une telle situation il n'y avait que le patriotisme le plus ardent, le concours le plus unanime, l'union la plus parfaite entre ses défenseurs qui pût sauver l'indépendance de l'Amérique; mais comment espérer cette union si nécessaire, si dans les constitutions qu'ils allaient se donner, ils consacraient les anciennes inégalités civiles et religieuses. En vue d'une égalité si désirable, si nécessaire, le gouvernement fédéral, et celui de chaque province s'engageraient-ils à soutenir tous les cultes qui s'y trouveraient professés, à salarier tous leurs ministres, à sanctionner les dogmes et les règlements souvent contradictoires de tous ces partis, le judaïsme et le christianisme, l'unitarisme et l'orthodoxie? Non sans doute. Ne pouvant donc les soutenir tous, il fallait n'en soutenir aucun, ne contracter d'alliance avec aucun, mais laisser une égale liberté à tous. C'est ce que comprirent[1] les puritains Williams, Calvert, le législateur du Maryland, et avec eux les grands citoyens qui se trouvaient alors à la tête de la fédération des États-Unis ; ce fut là le principe qu'ils s'attachèrent à y faire prévaloir. Il fut donc convenu dès son origine (1776) et plus tard expressément stipulé dans l'acte additionnel de 1783, que le Congrès général ne pourrait décréter aucune loi tendant à l'établissement ou à l'exclusion d'une secte religieuse quelconque, et que les affaires générales de la fédération demeureraient pour toujours séparées de celles du culte[2]. Un bill présenté l'année suivante à l'assemblée des délégués, dans le but de faire salarier les ministres des communions chrétiennes, fut repoussé sur l'avis de Maddison. Ces décrets laissaient sans doute chaque État libre de faire dans son ressort ce qu'il lui plairait à l'égard de la religion et certains d'entre eux en profitèrent pour conserver quelque trace d'État chrétien ou même orthodoxe[3]; mais ce furent là de rares exceptions, qui disparurent insensiblement, et la plupart se contentèrent d'accorder

[1] Bancroft, *History of the United States,* I, 271.

[2] *Revue américaine,* II, 532 ss.

[3] Voy. *Recueil des constitutions des États-Unis,* t. V, 343, 272, 435 ss; VI, 29, 131.

liberté entière de conscience et de culte, et pleine égalité de droits à tous ceux qui croiraient en Dieu, respecteraient la morale et l'ordre public. Le seul indice d'État chrétien qu'ils conservèrent, ce fut l'observation stricte du repos dominical; encore fut-elle considérée comme un règlement civil plutôt que religieux.

En revanche les gouvernements n'accordèrent de protection spéciale à aucune des églises établies sur leur territoire, n'intervinrent en aucune manière dans leurs affaires intérieures, n'exercèrent sur elles d'autre autorité qu'une surveillance générale pour le maintien de l'ordre public. Ils ne nommaient ni ne confirmaient leurs ministres, ne dictaient ni ne ratifiaient leurs règlements, ne se mêlaient ni de leurs articles de foi ni de la forme de leur culte.

Nous assisterons plus tard aux discussions sérieuses qui se sont élevées sur l'application de ce régime aux églises de l'ancien continent. Pour le moment le seul exemple de son adoption fut donné par quelques communautés écossaises, et dans d'autres circonstances que celles qui le généralisèrent aux États-Unis. Il avait pour objet l'abolition du droit abusif de patronage ecclésiastique, qui depuis l'union définitive des deux royaumes, sous la reine Anne [1], avait été réintroduit d'Angleterre en Écosse par acte du parlement. Les réclamations de l'église d'Écosse ayant été repoussées, quelques communautés s'en détachèrent en 1733 et 1782 et, sous le titre «d'Églises de la sécession [2],» renoncèrent aux privilèges de l'église nationale, pour protester librement contre les abus qu'elle soutenait. C'était moins une séparation proprement dite qu'un schisme occasionnel, en attendant le redressement de leurs griefs, et qui, dans leur intention, n'infirmait point le principe d'une église nationale.

II. SECTES PROTESTANTES

1. LES INSPIRÉS [3]

La défaite des camisards n'avait point mis fin au prophétisme cévenol. Quand la plupart des gens de guerre se furent dispersés, les

[1] Wilks, *Hist. de l'Égl. d'Écosse*, II, 357.
[2] *Ibidem*, 342.
[3] Voy. Max Göbel, *Geschichte der wahren Inspirations-Gemeinden* (*Zeitsch. für hist. Theol.*, 1854 et 1855).

femmes qui se donnaient pour inspirées continuèrent, dans leur langage étrange, mêlé de citations de la Bible et entrecoupé de sanglots, à prêcher la repentance et à prédire le triomphe final sur l'antechrist. Du Plan raconte que, voyageant alors dans le midi, partout il rencontrait de ces prophétesses qui tombaient en extase, racontaient leurs visions, donnaient des consultations, imposaient les mains aux malades et croyaient fermement les guérir. Antoine Court, de plus en plus effrayé du tort que ces scènes de fanatisme faisaient à la cause protestante, fit prendre, dans le synode tenu en 1715, une résolution qui interdisait la prédication aux femmes, et ordonnait à tous de s'en tenir à l'Écriture sainte et de rejeter les révélations de prophètes prétendus. Deux prédicants qui résistèrent à cet ordre et prirent parti pour les inspirés, furent excommuniés par le synode, et une lettre fort sage de la Compagnie des pasteurs de Genève vint appuyer efficacement les avis du ministre français. De plus, une enquête chez une des prophétesses, ordonnée par l'autorité, eut pour résultat l'envoi de quelques inspirés aux galères, et la condamnation à mort de trois autres, dont l'apostasie en face du supplice acheva de discréditer le parti.

Réduits à l'exil, la plupart d'entre eux allèrent rejoindre leurs frères, déjà réfugiés à Londres ; ils n'y trouvèrent pas davantage l'appui sur lequel ils comptaient ; leurs prétentions au don de prophétie et de miracle, leur annonce malheureuse de la résurrection d'un mort les rendirent un objet de risée pour les philosophes, de scandale pour le clergé anglican. L'église française de Londres elle-même les accusa publiquement de fourberie et de blasphème ; la publication d'un écrit de Marion, l'un d'entre eux, contenant le recueil de leurs discours et de leurs cantiques, fut déclaré séditieux par les tribunaux et attira à son auteur la peine du carcan.

Rebutés ainsi en Angleterre, ils se retirèrent en Allemagne. Là, s'ils rencontrèrent également l'hostilité du pouvoir civil et de l'église dominante, dans les conventicules du réveil, au contraire, chez les nombreux adeptes du mysticisme piétiste, chez les disciples de Gichtel, de Bengel, d'Œtinger, de Pétersen, tous adonnés plus ou moins aux spéculations apocalyptiques, ils trouvèrent des auditeurs prêts à reconnaître dans leurs appels l'empreinte de l'esprit divin. A l'université de Halle en particulier, où Francke, le plus distingué des disciples de Spener, avait donné dans le même sens que lui un grand développe-

ment aux études bibliques, des élèves en grand nombre accueillirent avec enthousiasme les inspirés, tinrent avec eux des agapes solennelles à la suite desquelles se forma une communauté de ce nom qui trouva des affiliés même à Berlin[1]. Ce mouvement, d'origine française, impatronisé ainsi en Allemagne, eut dès lors à sa tête deux chefs allemands, disciples de Francke, Roch et Gruber, dont l'un, par son ardeur infatigable, l'autre par son judicieux discernement, lui donnèrent une impulsion plus féconde.

A cette époque les comtes de Wittingstein en Vettéravie, désirant repeupler leurs domaines désolés par la guerre, y accueillaient des séparatistes de toute dénomination. C'est là que Roch et Gruber allèrent s'établir, et c'est de là que Roch entreprit de nombreux voyages pour la propagation et la direction de la secte, tandis que Gruber, en 1716, en organisait les assemblées par une constitution qui lui avait été, disait-il, révélée par l'Esprit. Dans ces réunions on vit bientôt se reproduire les mêmes manifestations, les mêmes transports contagieux dont les Cévennes avaient été témoins. L'extase qui dans le Languedoc avait servi de préservatif contre l'apostasie, servit en Allemagne d'excitant contre la tiédeur et d'arme contre le péché. A la voix des nouveaux prophètes menaçant du feu éternel ceux qui résistaient aux appels de Dieu, des auditeurs de tout sexe, de jeunes femmes principalement, frappées de terreur, entraient en convulsion, et après une lutte douloureuse, se croyant converties, prêchaient et prophétisaient à leur tour, avec l'incohérence naturelle à des novices pressées du désir de communiquer à d'autres les impressions qu'elles ressentaient.

Pendant quelque temps ces mouvements extatiques se maintinrent dans certaines bornes et furent chez plusieurs l'occasion d'un véritable réveil religieux. Mais bientôt, et dès la seconde année (1711), les inspirés modérés et sincères se virent débordés par d'autres qui l'étaient moins et qui, enchérissant de virulence sur les premiers, ne voulant se soumettre à aucune discipline, portaient le trouble et la confusion dans les assemblées. Il fallut se séparer. Gruber, nommé inspecteur des enfants des prophètes, comme possédant le don « du discernement des esprits, » exclut sans pitié ceux qu'il traita de faux prophètes, et qui allèrent déployer leur fanatisme ailleurs. Mais avec

[1] *Zeitsch. f. hist. Theol.*, 1854, p. 383.

eux disparurent la prophétie et l'extase, discréditées par l'abus qu'ils en avaient fait. Depuis 1719, chez ceux qu'on appela les « vrais inspirés, » l'inspiration, une fois bridée, ne se montra plus que chez Roch qui s'en appropria en quelque sorte le monopole, et elle cessa complètement après sa mort en 1749. Il ne resta plus de ces réunions organisées par Gruber que le rétablissement des conventicules régulier des piétistes.

Parmi les égarements que les vrais inspirés, aussi bien que les piétistes, eurent à repousser et à maudire, il faut citer des réunions licencieuses qui se tenaient dans le Wittingstein chez une jeune femme de haut rang, nommée Éva Butler. Ses adeptes, dénoncés et emprisonnés en 1705, réussirent à s'échapper, se réfugièrent dans une autre partie de l'Allemagne, où, sous de faux noms, ils se firent recevoir dans la communion catholique, jusqu'à ce qu'arrêtés de nouveau, mis à la torture, forcés d'avouer, ils furent emprisonnés puis bannis sans donner signe de repentir.

En Suisse, deux frères Kohler, de Brugglen, qui s'appelaient les témoins de l'Apocalypse et prêchaient avec force visions et prophéties, le réveil des enfants de Dieu, se prétendant, comme tels, au-dessus de la loi et exempts de péchés, séduisaient leurs pénitentes et dissipaient dans la débauche les offrandes des fidèles. L'un d'eux, arrêté en 1783, fut étranglé et brûlé. Quoiqu'il eût reconnu publiquement son imposture, tel était l'aveuglement de ses sectateurs qu'ils attendirent pendant trois jours sa résurrection, et que leur attente trompée ne les tira point encore d'erreur.

De telles aberrations furent heureusement rares et exceptionnelles, tandis que le vrai piétisme trouva, jusqu'à la fin du XVIIIme siècle, de dignes et vénérables représentants, entre autres en Allemagne Jung Stilling (1740-1817), et en Suisse Lavater (1741-1801), pasteur à Zurich.

2. MORAVES

Nous avons déjà vu l'influence de Spener se manifester de son vivant dans différentes directions, surtout par l'établissement de réunions de piété et de collèges bibliques. Francke, son disciple, professeur et pasteur à Halle, y fonda, sous ses auspices et dans le même esprit, des écoles d'enfants pauvres qui en comptèrent jusqu'à 2200,

et un asile d'orphelins qui en comprit à peu près le même nombre[1]. Nous avons vu tout à l'heure cette influence attirer en Allemagne de nombreuses recrues aux conventicules d'inspirés. Nous allons la voir s'affirmer enfin d'une manière plus éclatante par la fondation de communautés qui, répandues au loin, servirent bientôt dans le monde protestant à combler plus d'une lacune[2].

Le comte de Zinzendorf, leur fondateur, né à Dresde en 1700 d'une ancienne et illustre famille, étroitement liée avec celle de Spener, ayant perdu son père dès sa première enfance et sa mère s'étant remariée, fut élevé par une aïeule et une tante respectables dans les sentiments d'une piété plus fervente qu'éclairée. Après cette éducation trop exclusivement féminine et dont toute sa vie il conserva l'empreinte[3], il fut placé à l'école de Halle, sous la direction de Francke, pour commencer l'étude des sciences. Son tuteur le destinait à une carrière politique ; mais d'honorables souvenirs de famille, et les impressions reçues dans son enfance tournaient ses vues d'un autre côté. A peine âgé de quinze ans, il fondait, avec de jeunes seigneurs de son entourage, des réunions pieuses sous le titre d'ordre « du grain de sénevé, » prenant un *Ecce homo* pour emblème, et pour devise *nostra medela,* puis avec un jeune Bernois, Frédéric de Watteville, il formait un plan pour travailler à la conversion des païens. Son tuteur, qui le voyait avec souci suivre cette pente, le fit entrer à l'Université de Wittenberg, opposée à celle de Halle, espérant, disait-il, « qu'il s'y guérirait de ses grimaces ; » mais il se trompa : le jeune homme qu'avait plutôt rebuté le piétisme exagéré de Halle, devint à Wittenberg un piétiste plus rigide encore, passant des nuits entières dans la prière et la méditation des Livres saints. Les voyages qu'il entreprit ensuite eurent sur lui une influence plus salutaire[4]. Arrivé à Paris à l'époque des querelles sur la bulle *Unigenitus,* il embrassa le parti des *Appelants ;* et à la vue des traitements injustes dont ils étaient l'objet, il apprit à détester la persécution. Les relations qu'il forma avec quelques évêques de France, puis avec les réformés de Hollande, de Suisse, de Franconie, lui ayant

[1] *Encycl. des sc. rel.*, V, 271.

[2] Burkhardt, *Zinzendorf und die Brüdergemeinde* (*Real-Enc.*, XVIII, 508 ss.). F. Bovet, *Le comte de Zinzendorf.* Paris, 1860.

[3] Burkhardt, l. c., p. 514.

[4] Burkhardt, l. c., 516.

fait rencontrer des hommes de bien dans tous ces partis, il reconnut que la religion du cœur, l'amour de Jésus peut, en dépit des diversités dogmatiques, les animer tous ; qu'ainsi la véritable Église est répandue sur toute la terre et qu'il ne s'agit que d'en rassembler les membres épars. Revenant donc à ses premiers projets, il acheta de ses parents le domaine de Berthelsdorf à quelque distance de sa terre patrimoniale, et y tint des assemblées religieuses où il réunissait ses voisins les mieux disposés, se rappelant, avec Spener, que, ne pouvant réformer à la fois l'Église tout entière, le meilleur moyen d'y travailler était de choisir un certain nombre d'âmes pieuses, et d'en former une réunion plus étroite (*ecclesiola in ecclesiâ*) qui servirait de levain pour le reste. C'était l'idée qui, dans son institution précoce du « grain de sénevé, » se trouvait déjà en germe. Une occasion s'offrit bientôt à lui de la réaliser.

Quelques descendants de ces hussites qui, vers le milieu du XVme siècle, s'étaient établis pacifiquement en Bohême et en Moravie sous le nom de « Frères de l'Unité, » environ un siècle après, avaient embrassé la réforme de Luther. De violentes persécutions les contraignaient le plus souvent à dissimuler leurs croyances, et ils cherchaient de tous côtés un asile où ils pussent les professer en liberté. L'un d'eux, nommé Christian David, catholique converti, qui s'était trouvé en relations avec le jeune comte, vint lui demander pour lui-même et pour quelques familles émigrées comme lui, la permission de s'établir dans un de ses domaines de la Haute-Lusace. Zinzendorf y consentit et leur assigna pour séjour le territoire de Hutberg, sur la route de Prague. Ils s'y fixèrent, et à mesure que leur nombre s'accrut, fondèrent la ville de Hutberg, dont le nom, emprunté à celui du territoire, fut en même temps un hommage rendu au Seigneur qui les prenait sous sa protection. D'autres moraves vinrent bientôt se joindre à eux ; il y vint aussi des fugitifs de diverses communions protestantes, et la multitude s'en accrut chaque jour. Mais bientôt, de la diversité de leurs idées dogmatiques, surgirent les mêmes controverses qui divisaient ailleurs les luthériens, les calvinistes et les moraves, et l'union de la communauté s'en trouvait déjà gravement menacée[1]. Zinzendorf aurait pu alors, comme bien d'autres, leur imposer un commun sym-

[1] Gieseler, *Kirchengesch.*, IV, 215.

bole où leurs diverses nuances d'opinions se seraient trouvées tant bien que mal neutralisées. Mais il avait appris de Spener à reconnaître le peu de fonds qu'on pouvait faire à cet égard sur les confessions de foi détaillées ; à l'unité des esprits, il préféra comme lui l'union des cœurs, et cette union il pensait qu'on ne pouvait l'attendre que de la liberté de chacun et de la tolérance mutuelle entre tous [1]. Il divisa en conséquence la communauté des Frères en trois groupes ou tropes, à chacun desquels il reconnut une entière liberté dans la profession de ses croyances et l'exercice de son culte, n'exigeant de tous que l'union dans la charité et dans la foi qui leur était commune en Jésus leur rédempteur [2]. Chaque hernute, ainsi assuré de ne se voir jamais gêné dans ses opinions particulières, jamais astreint à un autre culte que le sien, usait du même support envers ses frères. Ce fut donc sans peine que Zinzendorf leur fit signer l'engagement suivant, qu'on peut comparer à celui que William Penn avait fait prêter aux colons de Pensylvanie : « Les réveillés d'Hernhut et toutes les personnes qui feront partie de cette communauté doivent demeurer dans une charité parfaite avec tous les frères et les enfants de Dieu dans toutes les religions [3]. » C'est dans le synode de Marienbourg, tenu en 1745, que l'idée féconde des tropes, mise instinctivement en pratique par le comte dès l'origine de l'association, fut exposée et réalisée avec toute la clarté et la précision qu'elle a conservée chez les moraves. Il y considérait les trois formes générales de l'esprit chrétien parmi eux comme trois moyens divers d'éducation divine (τρόποι παιδείας) procédant soit de l'individualité des peuples, soit des besoins des temps [4].

A la division en tropes se joignait dans la communauté morave une subdivision en *chœurs* ou sections d'après l'âge, le sexe et la position sociale. Ainsi se formèrent le chœur des gens mariés, celui des enfants, celui des adolescents, celui des jeunes filles, celui des frères et sœurs célibataires, ceux des veufs et des veuves. Des demeures spéciales

[1] Burkhardt, l. c., p. 548. Bovet, I, 56.

[2] L'idée dominante qui pénétrait toute la vie religieuse de la communauté était l'union la plus intime avec le Sauveur, à la direction duquel chacun se remettait absolument avec une confiance exclusive en sa mort sur la croix. Tout autre article de foi était accessoire aux yeux de Zinzendorf ; aussi blâmait-il toute lecture de la Bible faite en vue d'en tirer des formulaires de foi.

[3] Bovet, I, 163.

[4] Burkhardt, l. c., p. 557.

étaient affectées à ces derniers, toujours sous la direction de préposés de leur sexe qu'on appelait *aides de chœurs*. Les frères pouvaient aussi, selon leur position, être autorisés à demeurer en dehors des établissements de la société, ou, comme on le disait, ἐν διασπορᾷ. Les aides de chœurs étaient chargés d'une inspection très étendue sur les intérêts temporels et spirituels des frères, sur l'éducation et même sur les premiers soins à donner à l'enfant, sur les liaisons d'amitié qui se formaient entre les frères sous le nom de *bandes* et aussi sur le mariage des membres de la secte. Les moraves ne s'unissaient qu'entre eux ; c'étaient les anciens qui, suivant l'avis des aides de chœurs ou des diaconesses, s'occupaient à leur choisir des époux ou des compagnes, et ceux qui repoussaient le choix fait pour eux n'étaient pas libres de contracter une autre union.

Les hernhutes n'avaient pas de temples proprement dits, mais des salles de réunion pour le culte. Outre les évêques et les chefs laïques connus sous le nom d'anciens, chaque église avait son prédicateur ou diacre et ses diaconesses. On ne demandait point au prédicateur le don de la science, mais seulement la connaissance de l'Écriture, une certaine expérience dans les voies de salut, et quelque facilité d'élocution; cependant la société a compté et même formé dans son sein des hommes remarquables par leur talent et leur savoir. Elle avait institué certains jours de fêtes, et des cérémonies qui lui étaient propres et qu'elle empruntait à l'église primitive: des agapes, le lavement des pieds à Pâques, la commémoration des morts au cimetière, les devises pour chaque jour, etc.

L'indifférence sur les points accessoires de dogme était loin de s'étendre sur les mœurs. La société était censée ne se composer que de chrétiens en qui se serait opéré un véritable réveil. Tout hernhute qui commettait une faute grave était, d'après l'avis de son aide de chœur, exclus de la sainte Cène; s'il ne se corrigeait, exclus du commerce des frères; s'il persistait dans son mauvais train, chassé de la société elle-même, néanmoins en conservant la possibilité d'y être réintégré par l'imposition des mains. La danse, les jeux, les spectacles étaient interdits à tous; mais la musique religieuse, soit vocale, soit instrumentale, était au contraire en grande faveur. Les cantiques moraves étaient des plus variés; Zinzendorf lui-même en avait composé un très grand nombre. La société, se considérant comme placée

sous la direction immédiate de Jésus, avait recours au sort comme élément de décision dans beaucoup de cas qui se refusaient aux prévisions humaines; on ne doutait pas que la volonté du Seigneur ne se fît connaître par cette voie.

Tant que Zinzendorf vécut, il dirigea lui-même sa communauté, tantôt sous le titre d'évêque qui lui fut conféré par un ancien évêque morave, tantôt sous celui « d'ordinarius. » Sous sa présidence était un conseil de douze anciens, et il eut pour collaborateur un homme d'un grand mérite, Théophile Spangenberg, à la sagesse et aux lumières duquel la société dut la fixité de son organisation. Zinzendorf en avait été le créateur, Spangenberg en fut le régulateur. Jusqu'à lui, elle avait fréquemment varié sous la direction mobile et un peu capricieuse du comte, trop souvent entraîné de projets en projets et dont l'ascendant avait besoin d'un contre-poids si précieux. Il fut aussi son défenseur contre les attaques des ultra-luthériens, Carpzov, Baumgarten, qui poursuivaient la société de l'accusation d'indifférentisme. Son *Idea fidei fratrum,* conçue dans l'esprit de Mélanchthon, fut une digne réponse à leurs reproches.

Les moraves empruntèrent à l'ancienne constitution de l'Église des frères de Bohême, l'établissement de l'épiscopat; mais ces évêques n'avaient presque rien à diriger, ils étaient seulement chargés, dans le trope de Moravie, de conférer l'ordination ecclésiastique. Au-dessous d'eux, étaient des prêtres, des diacres, des diaconesses et des acolytes des deux sexes.

Cependant Zinzendorf, tout en organisant sa communauté, n'avait point perdu de vue son projet pour la conversion des païens. En 1733, des frères hernhutes partirent pour le Groënland, d'autres pour la Géorgie où ils fondèrent une école pour les enfants des indigènes, d'autres enfin pour la côte de Guinée et le cap de Bonne Espérance, et dès lors leur zèle pour ces expéditions lointaines ne s'est pas démenti un instant. A la fin du siècle ils comptaient 150 missionnaires et 24,000 prosélytes. Nous les retrouverons en parlant des missions, dans l'histoire desquelles ils occupent une place des plus honorables.

La colonie fit encore de plus grands progrès en Europe, grâce surtout aux contrariétés et aux attaques auxquelles son chef se vit en butte. L'empereur se plaignit à la cour de Saxe de l'encouragement que Zinzendorf donnait à l'émigration de ses sujets de Moravie; d'au-

tres plaintes s'étaient déjà élevées dans la Saxe elle-même contre les assemblées particulières que tenaient les frères ; le gouvernement saxon faisant droit à ces griefs, somma Zinzendorf de quitter le pays. Loin de se décourager, il profita de cet exil pour poser à Berlin, en Silésie, dans le Jutland, en Hollande, en Angleterre et jusqu'en Amérique, les fondements de nouvelles colonies de frères. Au bout de dix ans, en 1748, il obtint son rappel ; à sa demande, la cour de Saxe nomma une commission de théologiens chargée d'examiner les doctrines et les statuts de la société et, après mûr examen et malgré de fortes oppositions, ayant reconnu l'accord de ses principes avec ceux de la confession d'Augsbourg, la déclara partie intégrante de l'église évangélique. L'année suivante Zinzendorf obtint un succès semblable en Angleterre. Les frères moraves ayant conservé l'épiscopat, un acte du parlement reconnut en leur communauté une ancienne église épiscopale et évangélique, et depuis ce moment elle fit dans le royaume de continuels progrès.

Après la mort de Zinzendorf (1760), Spangenberg lui succéda jusqu'en 1792 en qualité d'évêque. La direction suprême de la société demeura au conseil, ou conférence des anciens, au nombre de treize. Jouissant d'une autorité semblable à celle des chefs d'ordres religieux, c'étaient eux qui déterminaient lesquels d'entre les frères devaient se vouer à la conversion des païens, sans qu'il leur fût permis de se refuser à cette tâche. Ils se divisaient en plusieurs départements, celui des aides pour l'intérieur, ceux des inspecteurs et des ministres pour l'extérieur. Tous les quatre ou cinq ans, ils assemblaient un synode composé des députés des différentes églises, qui, après avoir décidé les questions d'intérêt général, confirmaient ou renouvelaient le conseil des anciens.

La société des moraves, plus encore que le piétisme d'où elle est dérivée, a été pour un grand nombre de ses membres un moyen efficace de réveil. Par son constant appel aux principes essentiels du christianisme qui en éloigne l'esprit sectaire, par ses rites émouvants, ses prédications onctueuses, elle corrigeait la sécheresse habituelle du culte protestant. Par ses établissements d'instruction elle concourut à former une jeunesse morale et religieuse, elle a réalisé en partie l'idéal si longtemps et si vainement cherché d'une vaste communauté unie par les liens de la morale et de la concorde. Elle a rempli de même une

lacune que la suppression complète des couvents, de la confession et de la direction des consciences, laissait dans l'église protestante, en servant de refuge à ces âmes paisibles que le train bruyant du monde fatigue et inquiète, à celles qui manquent d'un appui au milieu des orages de la vie, à celles encore qui, brisées par le chagrin ou par le repentir, ont besoin d'abdiquer entre les mains d'un guide sûr, une volonté qu'elles ne sont plus en état de conduire et une liberté devenue pour elles un fardeau. Mais, en remplaçant à cet égard les institutions monastiques, la communauté des moraves leur est infiniment supérieure, puisqu'elle n'exclut point les liens conjugaux ni les rapports patriotiques et qu'elle permet d'unir aux occupations spirituelles les divers travaux de la vie sociale. Elle a résolu enfin à sa manière, par le moyen des tropes, le problème difficile, surtout pour l'église protestante, de l'union dans la multiplicité. Mais, tout en reconnaissant les bienfaits de l'hernutisme, l'histoire ne doit point fermer les yeux sur ses imperfections, qui tenaient en partie à celles de son fondateur [1].

Zinzendorf était doué d'une vive intelligence, d'une activité surprenante ; mais en lui la faculté dominante était une imagination dont il ne savait pas assez réprimer les écarts, et qui donna fréquemment une direction fâcheuse à son activité [2]. Il se croyait favorisé de directions immédiates du ciel qui lui ouvraient la connaissance de l'avenir. Il abusait d'un jargon mystique parfois difficile à comprendre et, dans ses cantiques spirituels, faisait usage de métaphores indiscrètes pour peindre les transports de l'amour divin [3]. Ce dérèglement d'imagination s'accroissant en lui avec l'âge, ne trouva point dans son entourage le correctif dont il aurait eu besoin. Environné d'une espèce de cour de jeunes gens, de jeunes dames surtout, que séduisaient ses facultés brillantes, qui recevaient ses moindres paroles comme des oracles, il encouragea, sans le vouloir, les écarts de cette période critique de 1743-50, où Spangenberg séjournant en Amérique, la communauté se trouva privée de ses sages directions.

Durant cette crise spirituelle qui dura cinq ans [4], il n'y eut pas sans doute de désordres de mœurs à lui reprocher, mais, un luxe de fêtes

[1] Voy. Dorner, p. 549, ss., 557.
[2] Gieseler, IV, 217-218.
[3] Voyez-en un étrange échantillon, *Zeitschr. f. hist. Theol.*, 1854, p. 374.
[4] Bovet, *Zinzendorf*, II, p. 290 ss.

religieuses qui interrompaient le travail et nuisaient au sérieux de la dévotion, des cérémonies dispendieuses, qui mirent la communauté à deux doigts d'une banqueroute, et la chargèrent d'une dette énorme qui ne put être éteinte qu'en 1801, par l'habileté ferme et vigilante de son trésorier. Au retour de Spangenberg, commence heureusement la période de *Siftung* (de crible), où la discipline fut rétablie et le mauvais grain séparé du pur froment.

Ce reproche n'est pas le seul que Zinzendorf ait encouru. En concentrant sa théologie sur le dogme de la rédemption par le sang expiatoire de l'homme-Dieu, il avait une manière de s'exprimer qu'on peut regarder comme un reste d'habitudes catholiques. Occupé avant tout de frapper l'imagination de ses adeptes, il leur enseignait à porter sur Jésus, en tant que Dieu revêtu de l'humanité, le culte trop exclusif que les catholiques rendent à sa mère. C'était à lui, presque uniquement, qu'il leur faisait adresser leurs prières et leurs cantiques [1], lui prodiguant des termes naïfs de tendresse qui n'étaient pas du goût le plus relevé. Et ce qu'il exaltait en Jésus, c'était moins la perfection morale, déployée dans sa vie et dans sa mort, que ses souffrances physiques, par lesquelles il croyait l'humanité rachetée des supplices de l'enfer. Avec un réalisme des moins châtiés, et qui rappelle les actes d'adoration du sacré-cœur, il célébrait une à une, dans des espèces de litanies, les plaies de l'agneau sans tache, son côté percé, et les torrents de son sang expiatoire répandus sur la croix [2].

De semblables traits, qui, cités dans l'original et suivis de quelques autres que nous supprimons [3], paraîtraient bien plus excentriques encore, pouvaient être de mise chez les peuples barbares ou enfants que les moraves évangélisaient, mais ils ne peuvent aujourd'hui qu'offusquer les oreilles les plus orthodoxes. C'est donc un service que Spangenberg a rendu à son ami, dans le tableau qu'il a tracé de la foi des frères herrnhutes, d'en faire disparaître ces touches trop hardies, ces images trop crues, de lui imprimer plutôt le type de Spener et de Mélanchthon.

[1] Il allait jusqu'à dire: « Dieu notre Père n'est pas notre père direct, c'est le Seigneur Jésus qui est notre propre père; nous ne voulons avoir affaire qu'à Jésus. » Gieseler, IV, 218.

[2] Bovet, II, 270, ss., 290, ss.

[3] Gieseler, IV, 218.

3. MÉTHODISTES

Depuis la révolution d'Angleterre, l'énervement des croyances et le relâchement des mœurs y faisaient sentir le besoin d'un réveil, à la fois moral et religieux, qu'on ne pouvait attendre ni de la tiédeur et de l'incurie du clergé national, ni du quakerisme dont l'énergique élan s'était peu à peu transformé en un respectable, sans doute, mais insuffisant quiétisme. C'est à ce réveil, si nécessaire surtout dans les classes inférieures, que le méthodisme se consacra.

Son principal fondateur, Jean Wesley, né en 1703, était fils d'un pasteur non-conformiste, destitué à l'époque de la restauration de la monarchie, mais rentré depuis dans le sein de l'Église établie, où il desservait une paroisse de campagne. Jean Wesley, sauvé, comme par miracle, d'un incendie qui avait consumé le presbytère, avait été, dès son enfance, consacré par sa mère au service du Seigneur ; lui-même, ainsi que l'indiquait plus tard l'emblême gravé sur son cachet, se regardant comme un tison retiré du feu, fut élevé pour le saint ministère et envoyé dans ce but à l'université d'Oxford.

Là, tout en s'instruisant dans la littérature classique, il lisait et étudiait avec ardeur des ouvrages religieux. Affligé de l'esprit léger et frivole qu'il trouvait chez la plupart de ses condisciples, il se rapprocha de trois d'entre eux dont le caractère lui paraissait plus sérieux, et dont l'un était Charles, son frère. Réunis pendant la semaine pour l'étude, chaque dimanche ils lisaient ensemble les Évangiles, visitaient des prisonniers, des indigents malades auxquels ils portaient des consolations accompagnées de quelques aumônes, puis ils participaient à la sainte Cène ; le mercredi et le vendredi ils jeûnaient jusqu'à trois heures, et vivaient du reste fort retirés. Tournés en ridicule par leurs camarades, et traités de « méthodistes » pour cette extrême régularité de leur genre de vie, ils acceptèrent ce surnom sans se troubler, pensant que, s'ils pouvaient par leur exemple opérer un réveil dans l'université où se formaient pour la plupart les membres du clergé anglican, ce serait purifier le fleuve à sa source et accomplir un changement désirable, dont l'Église entière profiterait. « Ma place est à Oxford, » répondait-il à son père, chaque fois qu'alléguant son grand âge, il le pressait de venir le remplacer.

Quelque temps après, cependant, un poste lui étant offert en Géorgie

pour porter l'Évangile aux tribus d'Indiens occidentaux, il partit en 1735 avec son frère et deux amis, ordonnés ainsi que lui dans l'église épiscopale. Mais les chefs indiens étaient alors en guerre ; il n'y avait nul moyen de pénétrer chez eux, et dans la colonie de Savannah, où il fut appelé en attendant, pour remplir la place de chapelain, son formalisme anglican lui aliéna une partie de son troupeau, en sorte qu'au bout d'un an il prit le parti de revenir en Angleterre. Ce voyage toutefois ne lui fut pas inutile. Sur le vaisseau qui l'avait transporté en Amérique, se trouvaient quelques moraves ; pendant un naufrage, il eut l'occasion d'admirer leur sérénité parfaite en face de la mort, et à Savannah il rencontra leur vénérable évêque Spangenberg, dont les instructions suppléèrent en quelque mesure à son inexpérience. A Londres il se trouva en relation avec un autre morave qui venait y fonder une communauté, et ce qu'il en apprit l'engagea à se rendre lui-même en Allemagne pour visiter celle d'Herrnhut. Si, dans cet établissement, tout ne lui parut pas propre à lui servir de modèle, si l'empreinte du génie allemand s'y faisait, selon lui, trop sentir, il y puisa néanmoins des directions qui plus tard l'aidèrent dans l'organisation de sa secte.

Ces impressions successives l'ayant affermi dans son projet, il ne tarda pas à se mettre à l'œuvre. Il désignait lui-même, le 24 mai 1738 à 8 heures trois quarts du soir, comme le jour et l'heure de ce qu'il appelait sa conversion, c'est-à-dire, son entière foi en l'assistance de Jésus-Christ son libérateur. A son retour en Angleterre, il rencontra l'un de ses jeunes associés de l'école d'Oxford qui, frappé de ce qu'il lui disait de son séjour en Amérique, se détermina à partir lui-même pour la Géorgie. Cet associé était George Whitefield, né à Glocester et qui devait jouer, en même temps que lui, un rôle si éminent dans la fondation du méthodisme.

La conversion de Whitefield, non moins soudaine dans son opinion que celle de Wesley, avait été, à ce qu'il croyait, entourée de circonstances plus critiques. Né en 1714, fils d'un hôtelier de la ville de Glocester, peu surveillé dans son enfance, obligé de servir dans l'hôtellerie pour aider à sa mère, qu'un second mariage avait rendue assez indifférente envers lui, il avait fréquenté des compagnies vicieuses, et avait fini par se livrer au vagabondage et à des goûts qui, sans annoncer un mauvais cœur, risquaient de nuire à sa moralité. Le jeu, les romans,

le théâtre surtout avaient pour lui un immense attrait. De temps en temps, néanmoins, des instincts plus relevés se faisaient jour dans son âme. Ayant obtenu une place subalterne dans le collège de Pembroke, à Oxford, il y fréquenta les assemblées du club méthodiste, et une maladie grave, dont il fut atteint dans ce temps-là, aida encore à sa guérison morale. Ordonné diacre en 1736, en vue de la mission qu'il projetait en Géorgie, pendant les douze mois qui précédèrent son départ, il prêcha à Londres, à Glocester, à Bristol, avec une chaleur que, depuis l'époque de Latimer, les chaires anglaises ne connaissaient plus et qui fit une vive impression sur son auditoire. De retour d'Amérique où il ne resta que quelques mois, il rouvrit avec plus de succès encore le cours de ses instructions, et comme bien des chaires lui étaient fermées, il donna le premier l'exemple si souvent imité depuis, de la prédication en plein air. A son premier départ pour l'Amérique, un de ses amis lui avait dit : Vous voulez prêcher l'Évangile aux Indiens ; adressez-vous plutôt aux charbonniers de Kingswood, là vous trouverez assez de païens. C'est ce qu'il fit en 1739, et l'impression qu'il produisit sur ces pauvres gens, habituellement privés de tout culte, fut extraordinaire. Partout où il se rendait pour prêcher il était suivi d'un concours immense de peuple ; on assure que son auditoire habituel était de vingt à trente mille âmes. L'opposition croissait, il est vrai, avec le succès ; le premier accueil ne lui était pas toujours sympathique, mais il ne se laissait rebuter par aucun outrage. « Le monde entier est ma paroisse, disait-il ; sauver des âmes, voilà ma vocation. » Tandis que Wesley demeurait fixé en Angleterre, où il vécut jusqu'en 1791, Whitefield se partagea entre son pays natal et l'Amérique du Nord, dont il parcourut toutes les colonies, et où il mourut en 1770 des suites d'un refroidissement.

Ces deux chefs du méthodisme se trouvaient au commencement de leur carrière dans un complet accord, et ne soupçonnaient pas même qu'il existât quelque divergence dans leurs vues dogmatiques. Tous deux professaient l'attachement aux trente-neuf articles ; mais peu stricts sur les détails du dogme, ils n'insistaient que sur les points en rapport avec leur œuvre. Or on se souvient que le dix-septième article était interprété différemment dans l'église anglaise, mitigé par les épiscopaux, exagéré au contraire par les presbytériens. Les deux prédicateurs méthodistes adoptèrent chacun celui de ces points de vue qui répondait

le mieux à ses expériences et à ses sympathies personnelles. Whitefield, dont la conversion avait eu quelque rapport avec celle d'Augustin, se déclara pour la prédestination absolue; Wesley, au contraire, d'un caractère plus tempéré, penchait pour la prédestination conditionnelle.

A ces doctrines correspondaient deux modes divers d'action et d'influence. Whitefield vaquait presque uniquement à la prédication, se regardant comme un instrument de Dieu pour la vocation des élus; ceux qu'avait atteints sa parole véhémente, il les considérait comme touchés par la grâce et n'en pouvant plus déchoir. Aussi faisait-il peu d'efforts pour entretenir et féconder en eux les impressions qu'il avait produites. Ce ne fut qu'assez tard, en observant combien de ceux qu'il avait crus changés sans retour redevenaient esclaves de leurs penchants, que pour mieux assurer l'effet de ses instructions il fit, avec l'appui de la comtesse Huntingdon, construire de nombreuses chapelles.

Wesley, tout en admettant pleinement l'influence de la grâce sanctifiante, croyait à la nécessité du concours de la volonté; il reconnaissait qu'après avoir reçu ce don, l'homme peut déchoir, s'il ne marche avec persévérance dans le droit sentier, que tel qui ne l'a pas encore reçu, peut le recevoir quelque jour, et, quoiqu'il supposât chez tout chrétien l'instantanéité de la conversion, en tant qu'il y a un moment décisif où il entre dans une voie nouvelle et commence à accomplir avec joie ce qu'il ne faisait jusque-là que par contrainte, il pensait que ce moment doit être préparé, de même que l'effet doit en être entretenu. Considérant donc comme son premier devoir d'entourer d'appuis et de secours le chrétien même converti, il donna ses principaux soins à l'organisation de sa secte et déploya à cet égard une habileté qui donna en peu de temps au méthodisme wesleyen une prépondérance incontestable.

Sans entrer dans trop de détails sur cette organisation, nous dirons que l'élément principal en était la division en classes, système qu'il avait probablement emprunté aux moraves. Tous les membres de la secte étaient répartis en petits groupes, chacun sous la direction d'un conducteur éprouvé (*leader*) qui exerçait une surveillance exacte sur tous les membres de son groupe, tantôt les réunissant pour assister à des exhortations, ou à des services en commun, tantôt les prenant chacun à part pour juger de leurs progrès religieux et moraux, puis, à des époques fixes, il adressait un rapport général à l'assemblée des leaders,

et faisait exclure de la société les membres indignes. On ne pouvait en faire partie qu'après une probation de trois ou de six mois. L'assemblée des leaders formait sous la présidence du pasteur le conseil de l'Église. Chaque conducteur y versait entre les mains de l'économe les cotisations des membres de sa classe ; ces fonds étaient gérés par l'assemblée trimestrielle et employés à l'entretien des pasteurs.

Indépendamment de cette exacte discipline, Wesley agissait aussi par la prédication. Mais, comme il ne pouvait se multiplier en proportion de l'action étendue qu'il aspirait à exercer, ni trouver un nombre suffisant de suppléants ecclésiastiques, auxquels il ne pouvait offrir d'ailleurs un sort temporel capable de les défrayer d'études exigées d'eux, il admit des prédicateurs laïques qu'il choisissait lui-même après un court noviciat, et rétribuait très modestement sur les fonds provenant des collectes. Ce ne fut pas sans beaucoup d'hésitation, il est vrai, que Wesley recourut à cette ressource ; ses préventions hiérarchiques la lui firent longtemps repousser, et ce fut un moment décisif dans sa carrière, que celui où, sur les représentations de sa mère, il consentit à reconnaître à un laïque, même richement doué pour la prédication, une vocation égale à la sienne. Mais il donna immédiatement suite à sa résolution. En 1758, dit-on, sur quarante-quatre prédicateurs, il y avait déjà quarante laïques. Ces prédicateurs étaient les uns à poste fixe, les autres, ambulants ou itinérants, et c'est par ces derniers que la secte s'est ramifiée et étendue d'une manière prodigieuse, surtout en Amérique [1]. Beaucoup d'entre eux, sans doute, étaient peu instruits, d'une portée d'esprit peu élevée, assez étroits d'ailleurs dans leur point de vue religieux ; en sorte que la plupart eussent échoué dans leurs efforts auprès d'intelligences cultivées, mais, dans les deux pays qu'ils évangélisaient principalement, ils se trouvaient d'autant mieux en rapport avec l'état social et intellectuel des masses.

Tout en reconnaissant aux laïques le droit de prêcher, Wesley, fidèle à ses traditions hiérarchiques, réservait cependant aux ecclésiastiques celui de gouverner. Leur conférence annuelle, instituée en 1744, composée d'une centaine de membres et siégeant tour à tour à Londres, à Bristol, à Leeds et ailleurs, était revêtue de l'autorité générale dans toute l'étendue de la secte. Cette prépondérance de l'élément ecclésias-

[1] Baird, *La religion aux États-Unis*, trad., I, 369, II, 23.

tique donna lieu à beaucoup de protestations. Les laïques fondateurs de chapelles se plaignirent surtout d'être exclus du droit d'en choisir les desservants. Mais c'était précisément ce qu'avait voulu Wesley, qui craignait de nuire par là à la vocation des prédicateurs itinérants qui servaient de lien entre les groupes épars de la secte. Il ne craignait pas moins de voir, par le hasard d'élections auxquelles des laïques présideraient, le socinianisme s'infiltrer dans les chapelles méthodistes, comme nous verrons qu'il pénétrait dans celles des presbytériens. Tant qu'il vécut, la règle qu'il avait établie fut maintenue. Mais après lui, Alexandre Kilham se mit à la tête du parti laïque, et mécontent des faibles concessions que l'on consentait à lui faire, fonda en 1797 la « New-Connexion, » à laquelle s'agrégèrent immédiatement cinq mille associés, et qui reconnut dans son administration des droits égaux aux laïques et aux ecclésiastiques.

Bien d'autres scissions éclatèrent plus tard chez les wesleyens, mais sans arrêter le progrès général de la secte qui, en 1791, à la mort de son fondateur, comptait déjà plus de cent mille adhérents, répandus dans presque toute l'Angleterre, principalement parmi les classes laborieuses, et spécialement dans les districts manufacturiers. Nul ne songe à nier l'heureuse influence qu'elle exerça sur l'état moral et religieux de ces populations, auprès desquelles elle remplissait le vide laissé par les institutions existantes. « Organisée, dit Tayler [1], à peu près comme l'Église établie, elle manifesta par son activité tout ce que celle-ci aurait pu faire et qu'elle ne faisait pas. »

Quelque analogie que la secte wesleyenne eût dans son but et ses moyens d'action avec la société morave, l'une et l'autre cependant avaient leur cachet particulier, qu'elles tenaient, soit du caractère de leurs fondateurs, soit de celui des populations sur lesquelles elles étaient appelées à agir. C'était le type anglais faisant contraste avec le type allemand. Dans Spener et Zinzendorf il y avait du Luther ou plutôt du Mélanchthon, il y avait du Calvin dans Wesley et Whitefield. A une grande raideur dogmatique s'unissait chez ces derniers un rigorisme moral des plus austères. Tandis que Zinzendorf mettait en relief la grâce de la justification en Christ et abandonnait l'œuvre de la sanctification à l'action lente de la foi, ce que Wesley cherchait surtout à

[1] J.-J. Tayler, *A retrospect of the religious life of England*, p. 266.

produire, c'était une vive frayeur du péché et de ses suites. Des prédications sans art, sans préparation, mais pleines de véhémence, un grand usage des moyens de terreur, tels étaient les principaux leviers du méthodisme; puis quand le pécheur, étourdi par les accents foudroyants de la colère divine, était réduit au désespoir, on ne lui laissait entrevoir qu'une ressource, c'était l'entrée immédiate dans l'association. Là, soustrait à son ancien entourage, mis à l'abri des exemples corrupteurs, soumis à une étroite surveillance, il changeait nécessairement de genre de vie, mais il ne se rendait compte ni des causes, ni des progrès de ce changement; il l'attribuait tout entier à cette crise morale, ordinairement violente et soudaine, où, rompant les liens qui le retenaient dans le péché, il s'était donné à Jésus. De là la croyance à une conversion instantanée, ou du moins fort rapide, qui s'accomplissait dans un moment indivisible, non sans être souvent accompagnée d'attaques de nerfs.

C'est ce désir d'agir fortement sur des natures grossières, en même temps que de pourvoir aux besoins religieux de populations fort disséminées, qui donna lieu en Amérique et même dans le pays de Galles aux assemblées de camp[1]. On annonçait une réunion dans quelque lieu écarté, quelque clairière de forêt. Des milliers s'y rendaient de toutes parts, apportant des vivres pour plusieurs jours; on dressait des tentes, on élevait un échafaudage en forme de galerie où, pendant la nuit surtout, des prédicateurs venaient tour à tour, par les tableaux les plus sombres du péché, de la mort et de l'enfer, accompagnés de cris et de gestes terrifiants, appeler les âmes à la conversion. A leur voix, l'assemblée passait des soupirs aux sanglots, aux hurlements, aux convulsions, et plus ces crises étaient violentes, plus s'accroissait le nombre de personnes qui en étaient saisies, plus le prédicateur s'applaudissait des réveils qu'il avait opérés.

Il y eut même quelques petites communautés méthodistes, où ces agitations physiques passèrent de l'état contagieux à l'état endémique: telle fut celle des « Ranters, » ou méthodistes turbulents, qui témoignaient par de grands cris la joie qu'ils éprouvaient à la nouvelle du salut qui leur a été annoncé, celle des « Jumpers » ou sauteurs, fondée en 1760 au nord du pays de Galles, où des méthodistes whitefieldiens cher-

[1] Baird, l. c., II.

chaient dans leurs réunions de culte, par des cris et des sauts répétés jusqu'à l'épuisement, à développer en eux l'extase religieuse, celle des « Shakers, » ou convulsionnaires, où la danse, probablement en souvenir du roi David, faisait partie essentielle du culte.

Ainsi le méthodisme, de même que le piétisme et l'herrnutisme, a eu ses ridicules et, parfois, regrettables aberrations. Mais ce zèle sectaire, qui nous apparaît ici dévoyé dans d'obscurs conventicules, nous le verrons ailleurs, et dès ce moment proclamons-le bien haut, nous le verrons, chez les méthodistes, comme chez les moraves et les piétistes, se déployer pour la conversion des païens en féconds et parfois sublimes dévouements. Le méthodisme en particulier, surtout à l'aide de sa discipline, agit salutairement, comme nous l'avons déjà dit, sur les classes inférieures et principalement sur la race nègre soit esclave, soit affranchie. Comme le piétisme en Allemagne, il fut aussi un précieux stimulant pour les ministres des églises établies. Ajoutons enfin que, dans les réveils religieux dont il donnait le signal, Wesley conviait les âmes à la sanctification, seul véritable garant de la foi, et mettait ainsi en relief le devoir de la repentance et de la régénération trop subordonné dans les premiers symboles luthériens et calvinistes.

III. DOCTRINE

On a vu que, jusque vers la fin du XVIIme siècle, les tentatives faites pour l'épuration du dogme protestant avaient presque toutes échoué. Il semble qu'après le laborieux enfantement du XVIme, les esprits eussent senti le besoin du repos ; qu'absorbés d'ailleurs par les luttes du dehors, ils n'eussent ni le courage, ni le loisir de se livrer à de nouvelles investigations théologiques. Les clergés surtout se montraient décidés à ne tolérer aucune atteinte aux doctrines qui leur servaient tour à tour d'armes contre l'Église de Rome et de réponse aux accusations d'incrédulité qu'elle leur intentait. L'esprit d'examen avait dû, en conséquence, subir un temps d'arrêt, et quand les premières confessions de foi n'avaient pas suffi pour le comprimer, la formule de *concorde* luthérienne et le formulaire de *consensus* réformé leur avaient servi de renfort supplémentaire.

Toutefois, durant cette halte forcée, d'autres sciences avaient marché.

Les études philologiques, critiques, historiques, philosophiques avaient fait de rapides progrès qui en appelaient de corrélatifs en théologie. L'esprit d'examen trouva donc ouvertes, au XVIIIme siècle, bien des avenues qui jusqu'alors lui avaient été fermées. Il put ainsi se porter de nouveau sur les dogmes fixés par les formulaires et, sur plusieurs points essentiels, réussir à se faire écouter.

C'est contre le dogme augustinien de la prédestination que furent dirigées ses premières attaques.

1. ÉVOLUTION ANTIPRÉDESTINATIENNE

L'esprit nouveau était si formellement contraire à cette doctrine, que nous voyons à Genève, à la tête des opposants, les fils même de ceux qui s'en étaient montrés les défenseurs les plus tenaces. Louis Tronchin, qui lui porta les premiers coups, était le fils de Théodore Tronchin qui, avec Jean Diodati, était allé soutenir à Dordrecht la cause de l'augustinisme. Jean-Alphonse Turretini, qui entra ensuite en lice, était le petit-fils de Bénédict Turretini qui, au synode d'Alais, avait soutenu le décret de Dordrecht, et le fils de François Turretini[1] qui, en 1679, avait été un des principaux rédacteurs de la formule calviniste du consensus.

Jean-Alphonse Turretini occupe un rang assez distingué dans le clergé de Genève et remplit un rôle assez important dans l'histoire de la théologie protestante au XVIIIme siècle, pour que nous n'hésitions pas à entrer dans quelques détails à son sujet[2].

Né en 1671, d'une famille italienne réfugiée à Genève, il avait fait dans cette ville ses premières études sous la direction de Chouet, disciple de Descartes, ancien professeur à Saumur, et qui, appelé à enseigner à Genève, n'avait voulu signer qu'avec des restrictions les articles calvinistes de 1659. Turretini, son élève le plus cher, avait ensuite étudié la théologie sous Louis Tronchin, nommé plus haut, et qui, à l'ouïe de sa première prédication, avait dit de lui : « Voilà un jeune homme qui commence par où d'autres finissent. » En 1691, il se

[1] Voy. de Budé, *Vie de François Turretini*. Lausanne, 1871. *Vie de Jean Diodati*. 1869.

[2] Voy. A. Thomas, *Real-Encycl.*, XVI, 517 s. Eug. de Budé, *Vie de J.-A. Turretini*. Lausanne, 1880.

rendit en Hollande où il rencontra d'illustres réfugiés français, Superville, Jurieu, Bayle, Jacques Basnage particulièrement, sous lequel il étudia l'histoire ecclésiastique ; c'est là qu'il publia, sous le titre de *Pyrrhonisnus pontificius*, en réponse à l'*Histoire des variations protestantes*, de Bossuet, des thèses qui firent une grande sensation. Il se rendit ensuite en Angleterre, fit de nouvelles études à Oxford et à Cambridge, entendit le grand Newton parler de la magnificence des œuvres de Dieu, de l'immortalité de l'âme, de l'excellence du christianisme, séjourna chez l'évêque de Salisbury, noua des relations durables avec Wake, archevêque de Cantorbéry, qui le présenta à la cour et qui, malgré son extrême jeunesse, en fit l'intermédiaire des libéralités de la reine Anne en faveur des protestants persécutés et des étudiants français à Genève. A Paris, où il passa plusieurs mois, il eut l'occasion de s'entretenir avec Bossuet, Mabillon, Malebranche, et prit part avec succès à une dispute publique en Sorbonne.

De retour dans son pays, il fut, dès l'âge de 22 ans, admis dans la Compagnie des pasteurs, prêcha d'abord en italien, puis en français avec une clarté, un naturel, une simplicité qui édifièrent au plus haut degré ses auditeurs. En 1697, on érigea pour lui la chaire d'histoire ecclésiastique, où, dès l'abord, il s'éleva contre toute contrainte en matière religieuse, mais où son enseignement donna lieu, l'année suivante, à diverses attaques. Il les soutint assez dignement pour que, en 1705, à la mort de Louis Tronchin, on joignît à la chaire qu'il occupait déjà celle de théologie systématique, et qu'à diverses reprises il fût appelé dans l'académie aux fonctions de recteur. Pendant ses voyages en Suisse, il s'y fit beaucoup d'amis dans le clergé des principales villes ; à Lausanne il se lia avec Crousaz, Bergier, Barbeyrac, et d'une manière plus particulière à Bâle avec Werenfels, à Neuchâtel avec Osterwald, qui tous deux devinrent ses zélés coopérateurs pour les progrès de l'arminianisme et la suppression de la formule de *consensus*.

A Genève, l'occasion se présenta bientôt de traiter ces questions. En 1706, un jeune ministre français, gendre du pasteur de la Rive, demanda l'admission dans le sein de la compagnie ecclésiastique, mais en déclarant qu'il ne pourrait signer la formule en question qu'en y retranchant le *sic sentio* (c'est mon sentiment), et se bornant à assurer « qu'il n'enseignerait point le contraire et travaillerait à la paix de l'Église. » La majorité y consentit ; la minorité, dont Bénédict

Pictet[1] faisait partie, protesta et s'adressa au Petit-Conseil qui demanda une nouvelle délibération. La minorité, par ressentiment, s'étant abstenue d'y paraître, la décision fut de nouveau favorable à Vial. Alors Turretini représenta que laisser dans la formule, selon le vœu de la minorité, le *sic docebo* (j'enseignerai ainsi) après avoir retranché le *sic sentio*, serait une contradiction formelle ; en outre il allégua en faveur de cette suppression le vœu de plusieurs églises de la Suisse, celui des princes de Saxe et de Brandebourg, celui des prélats d'Angleterre. L'affaire fut encore une fois portée devant le Petit-Conseil, qui, après avoir entendu les théologiens des deux partis, décida, de concert avec la compagnie, que désormais les proposants ne seraient plus tenus à signer le consensus, mais à déclarer simplement qu'ils n'enseigneraient rien qui ne fût conforme à la confession et au catéchisme de Calvin, et seraient exhortés à ne rien enseigner non plus contre les canons de Dordrecht, les règlements de la compagnie, ceux des églises de la Suisse, et cela pour le bien de la paix et l'uniformité de la doctrine. Quiconque a lu ce formulaire en vingt-cinq articles, où se trouvait énoncé, dans toute sa crudité, le dogme impitoyable de la réprobation éternelle du genre humain pour le péché d'un seul homme et du salut éternel de quelques élus qui n'auraient aucun droit à cette exception, comprendra de quel poids les consciences furent soulagées par son abolition, et comment Turretini, par son initiative, a mérité le titre de premier rénovateur de la théologie à Genève.

Dès lors cette église se trouva fortement encouragée à faire un nouveau pas dans la même direction. En 1725, la compagnie, à la presque unanimité et avec l'assentiment du Petit-Conseil, décida sur la motion d'A. Turretini, que, « sans abolir positivement la confession de foi de Calvin, on se bornerait à faire signer aux candidats, selon un article des ordonnances ecclésiastiques, l'attestation de « tenir la doctrine des saints prophètes et apôtres, comme elle est contenue dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, de laquelle doctrine on avait un sommaire dans le catéchisme, » en expliquant qu'on n'entendait point égaler l'autorité de celui-ci à celle des Écritures, ni s'engager à le suivre en tout. Le 15 septembre 1725 et le 3 janvier suivant, l'archevêque Wake félicitait A. Turretini de l'harmonie que ces décisions avaient rétablie dans l'église de Genève.

[1] Voy. de Budé, *Vie de Bénédict Pictet*. 1874.

Alphonse Turretini travaillait en même temps à faire supprimer le consensus en Suisse et spécialement dans le pays de Vaud. Dès 1721, il engageait un des syndics à écrire à cet effet au gouvernement de Berne. Il sollicitait le même service de l'archevêque de Cantorbéry, qui fit intervenir le ministre du roi lui-même, lord Townsend ; mais une lettre de Wake, du 13 janvier 1732, annonce et déplore le refus obstiné des magistrats bernois. Malgré ce refus, il paraît que les cantons suisses, cédant peu à peu aux invitations des rois de Prusse et d'Angleterre, aux instances de Turretini et de ses deux amis Werenfels et Osterwald, apportèrent depuis cette année-là moins de rigueur pour exiger la signature du consensus et la laissèrent peu à peu tomber en désuétude.

Dans d'autres églises protestantes, il n'aurait pas manqué de membres du clergé disposés à suivre cet exemple. En Hollande, Cocceius[1] demandait que l'on se contentât d'une doctrine purement biblique. Dans les églises de France, tant que durèrent les persécutions, on cessa d'exiger des pasteurs la signature de la confession de foi de La Rochelle. Les églises wallonnes adoptèrent la formule genevoise. En Allemagne, les piétistes joignirent leurs efforts à ceux des hétérodoxes et des syncrétistes pour diminuer l'importance qu'on attachait « à ces formules surannées qui nuisaient au libre déploiement du sentiment chrétien[2]. » Le prévôt Ludke, de Berlin, et Büsching, conseiller au consistoire supérieur, combattirent en 1767 la signature obligatoire des symboles, dont l'autorité s'affaiblit dès lors auprès de nombreux théologiens de cette ville. En Angleterre, le Dr Chandler citait avec éloges en 1748 le discours de Turretini pour l'abolition de l'engagement dogmatique. Plusieurs pétitions dans ce sens furent même, en 1771, présentées au parlement, mais elles y furent repoussées. Les trente-neuf articles étaient encore considérés comme le palladium de l'établissement anglican, qui lui-même était regardé comme un élément essentiel de la constitution anglaise. De même en Allemagne, supprimer la confession d'Augsbourg, mentionnée dans le traité qui garantissait les droits de la réforme de Luther, eût passé pour une renonciation aux bénéfices de ce traité. C'est dans ce sens que Fré-

[1] *Encycl. des sc. rel.*, III, 236. Hase, *Kirchengesch.*, 521.
[2] Voy. t. IV, 298.

déric Guillaume II interdit toute recherche dogmatique opposée aux confessions de foi, et déclara sujet rebelle et punissable par les lois tout docteur protestant qui s'écarterait des symboles de son église.

Toutefois, dans ces deux pays, on ne tarda guère à se relâcher d'une telle rigueur. Beaucoup de théologiens, par une sorte de convention tacite, ne signaient plus les formulaires que comme des articles de *paix*, qu'ils étaient libres d'interpréter chacun dans leur sens [1], tout au plus comme des règles d'enseignement, ou sous la réserve du *quatenus*, c'est-à-dire autant qu'ils seraient jugés conformes à l'Écriture sainte.

Cet amoindrissement de l'autorité des confessions de foi, heureux effet du discrédit graduel des doctrines d'Augustin, parut lui-même pouvoir servir utilement au rapprochement des communions protestantes. En face des ambitieux projets de Louis XIV, tous les princes de l'Europe protestante le désiraient avec ardeur. Ceux qui l'avaient le plus à cœur étaient d'une part, depuis la réunion de l'Écosse à l'Angleterre, les souverains de la Grande-Bretagne; de l'autre, les princes de la maison de Brandebourg, qui, devenus en 1700 rois de Prusse, en 1707 princes de Neuchâtel, régnaient sur des peuples en partie réformés, en majorité luthériens.

Des théologiens distingués des trois communions évangéliques se chargèrent de plaider cette grande cause. L'Écossais Duræus en fit durant cinquante ans l'objet de ses voyages et de ses nombreux travaux. En Angleterre l'archevêque Wake, en Allemagne Leibnitz, Lutkens, Jablonski, Spener, Pfaff; à Bâle Werenfels, Osterwald à Neuchâtel, s'efforcèrent à l'envi de persuader aux différentes communions protestantes que les points sur lesquels elles se divisaient n'étaient d'aucune importance pour le salut. Aussitôt la signature du consensus calviniste abolie à Genève, Alphonse Turretini avait écrit dans ce sens à toutes les églises et à tous les souverains protestants, fondant l'union projetée sur le dogme de la grâce universelle [2]. L'archevêque Wake et le roi de Prusse, en 1707, répondirent à ces avances de la manière la plus favorable.

[1] Tel était, selon l'archevêque Wake, l'usage reçu de son temps en Angleterre (*Lettre inédite à J.-Alph. Turretini* du 24 février 1717).

[2] Voy. ses *Nubes testium* et ses nombreuses lettres en faveur de l'Union.

Du côté luthérien[1], un des principaux avocats du rapprochement projeté fut Pfaff, professeur à Tubingue, né en 1686. Pendant ses voyages en Allemagne, en Angleterre, en Hollande, il s'était lié avec les principales notabilités théologiques et savantes, s'était dépouillé de beaucoup de préjugés luthériens, s'était en outre pénétré de la largeur d'esprit spénérienne et, sans tomber précisément dans le pélagianisme, avait fini par reconnaître le peu d'importance comparative des points controversés qui divisaient les communions réformée et luthérienne, et qui n'étaient plus guère à ses yeux que de savantes subtilités. Il entra donc avec ardeur dans les projets de rapprochement. En 1720, il publia à Ratisbonne, à l'occasion d'une assemblée du *Corpus evangelicorum*, son *Alloquium irenicum ad protestantes*, etc., dans lequel il prêchait non pas précisément l'union, mais plutôt la fraternité entre les deux églises, en tant que reconnaissant un commun fondement de la foi et possédant ainsi un droit égal au titre d'églises évangéliques. En février 1722, le Corps évangélique d'Allemagne admit ses conclusions. Les chefs politiques entrèrent même si bien dans cette voie que trois cours luthériennes s'y firent représenter par des délégués réformés. Mais ce mouvement de tolérance inattendu fut accueilli par un déluge d'écrits polémiques de la part de la majorité des théologiens luthériens, surtout de ceux de Prusse qui, soumis à des princes réformés, craignaient de voir, par cette union, leur église complètement absorbée, annulée, sinon opprimée, et n'eurent pas de repos qu'ils ne l'eussent fait complètement échouer.

2. ÉVOLUTION ANTITRINITAIRE

En attendant l'accord désiré entre les églises, l'opposition arminienne, par l'indépendance où elle s'était placée à l'égard des confessions de foi, par la tendance subjective qui lui était propre, frayait les voies à une opposition plus hardie encore, qui ne s'attaquait plus seulement au dogme augustinien, mais au dogme trinitaire et à tous ceux qui s'y rattachent soit de près soit de loin[2]. L'autorité des

[1] Tholuck, *Das kirchl. Leben im 17. Jahrh.*, 2. Theil, p. 230 ss.

[2] « Arminianisme, Latitudinarisme, Unitarisme, dit M. de Rémusat (*Revue des Deux Mondes*, 15 septembre 1856), trois termes d'une progression presque nécessaire, et naissant inévitablememt de la réforme dès qu'un peu plus de liberté était acquise. »

anciens symboles protestants, en effet, une fois ébranlée et entièrement subordonnée à celle de l'Écriture sainte, à mesure que celle-ci était plus généralement connue et plus fidèlement interprétée, il était aisé à quiconque la lisait sans parti pris, d'y reconnaître le strict monothéisme qui domine l'un et l'autre Testaments tout entiers, et dans l'enseignement de Jésus-Christ, en particulier, la déclaration formelle de l'infériorité de sa nature et de sa dignité à celles de son Père. Aussi l'unitarisme, l'arianisme tout au moins, avait-il trouvé des adhérents dès l'origine de la réformation, notamment chez les humanistes évangéliques d'Italie, et si les réformateurs, d'abord tentés eux-mêmes d'innover à ce sujet, avaient cru devoir le proscrire comme fournissant aux catholiques l'argument le plus populaire contre leur œuvre, la réformation, une fois consolidée, devait laisser une plus libre carrière à l'antitrinitarisme. Les sociniens exilés de Pologne, Péricof, Lubienieski, les deux Crell l'apportèrent en Hollande, où l'influence de Descartes en seconda la propagation, et où ils obtinrent des arminiens et des rhinsburgiens l'admission à leurs assemblées religieuses. Les mennonites galénistes de Hollande (disciples du médecin Galenus) en vinrent, à leur exemple, à ne plus voir en Jésus que la plus élevée des créatures de Dieu, et à ne considérer dans sa mort sur la croix que l'attestation de la vérité de sa doctrine. Roell, théologien du parti de Cocceius, niait l'éternelle génération du Fils, et ne parlait déjà plus que de sa mission divine.

En Angleterre, la domination de l'arminianisme, l'influence des latitudinaires Hales et Chillinworth, les théories spéculatives et philosophiques de Cudworth, le rapprochement que ce savant établissait entre les trinités chrétienne et platonicienne, les efforts des apologistes anglais pour réconcilier les classes instruites avec le christianisme, avaient favorisé les mêmes tendances dogmatiques, auxquelles la révolution anglaise assura bientôt un libre cours. Sous le long Parlement[1] (1640-1653), on prêchait ouvertement que Jésus-Christ n'était point Dieu. Un manuscrit de Milton, découvert il y a peu d'années et publié par l'ordre du roi d'Angleterre sous le titre *de doctrinâ christianâ*, a fait connaître, au grand étonnement des Anglais eux-mêmes, que l'auteur

[1] Tayler, *Relig. life in Engl.*, p. 220 ss. Bonet-Maury, *Des origines du christianisme unitaire chez les Anglais*, 1881.

du *Paradis perdu,* longtemps considéré comme calviniste à cause de ses relations avec le parti de Cromwell, était non seulement très opposé au dogme de la prédestination, mais aussi au dogme ecclésiastique de la trinité, et reconnaissait en Jésus un être divin, mais inférieur à son Père. W. Penn attaquait ouvertement, comme contraires à la raison et à l'Écriture, les dogmes de la justice imputée, et de la satisfaction par le sang de Christ, et fut, comme antitrinitaire, enfermé à la Tour de Londres.

Déjà même dans la dernière moitié du XVIIme siècle, nous apercevons en Angleterre le premier essai de réunions unitaires. Jean Biddle, né à Wolton en 1615, élève d'Oxford, chef d'une église libre à Glocester en 1641, reconnaissant que la trinité n'était point enseignée dans la Bible, non content de publier cette découverte, avait fondé à Londres, en 1651, une petite société de baptistes ouverte à l'unitarisme, et avait fait d'abondantes collectes pour assurer aux sociniens polonais émigrés un asile en Angleterre; mais sous la Restauration il fut arrêté et mis en prison, où il mourut en 1662.

Depuis la chute des Stuarts, les unitaires n'obtinrent pas, sous la nouvelle dynastie, la tolérance dont Guillaume III usait à l'égard des autres partis dissidents; il déclara qu'il ne pouvait les regarder comme chrétiens et défendit expressément toutes leurs assemblées. La reine Anne, en 1711, et Georges Ier, en 1721, leur montrèrent encore plus de rigueur. Celui-ci les déclara incapables de remplir aucun office public, et passibles de la prison tant qu'ils persisteraient dans leur croyance.

Cependant ces édits, qui n'ont été abolis qu'en 1813, n'empêchèrent point l'unitarisme de faire de nouveaux progrès dans le royaume[1]. Si l'influence de Descartes lui avait été favorable en Hollande, celles de Newton et de Locke ne le furent pas moins en Angleterre. Locke, auteur du *Christianisme d'accord avec la raison,* dans son respect pour sa simplicité primitive, penchait naturellement pour la doctrine unitaire. Quant à Newton, son illustre ami, il l'admettait certainement[2]. Clarke, disciple de Newton et chapelain de la reine Anne, fut par elle

[1] Tayler, l. c., 228. L'archevêque Wake s'en plaint dans une lettre inédite du 13 mai 1719. Cette année-là, sur soixante-quinze ecclésiastiques requis de signer une formule d'adhésion à la trinité, dix-neuf s'y refusèrent.

[2] Tayler, ibid., 240.

destitué comme semi-arien ; le crédit dont il jouissait donna un grand retentissement à sa doctrine [1], il laissa de nombreux disciples. Whitby, Whiston, Littleton, Jackson, Sykes, Sherlock, Waterland, Taylor, Priestley, Lardner, etc., tous plus ou moins célèbres, professèrent des opinions voisines de l'arianisme ou même du socinianisme, et l'on suppose que, vers la fin du siècle, plusieurs des anciennes communautés presbytériennes étaient dans les mêmes sentiments [2].

Théophile Lindsey pouvait donc espérer plus de succès lorsque, un siècle après Biddle, il entreprit d'établir dans son pays le culte unitaire. Après avoir, par motif de conscience, résigné le bénéfice qu'il tenait de l'Église anglicane, et quitté une paroisse qui lui était chère, il réussit, en 1778, à grouper autour de lui une petite congrégation qui s'accrut rapidement, eut sa chapelle, son presbytère et sa liturgie. Malgré le projet qu'il avait annoncé dans son discours d'ouverture, d'éviter toute polémique, les attaques acharnées de ses adversaires lui rendirent cette modération impossible, et jusqu'à sa mort, en 1808, il eut à lutter contre eux. Vers le même temps, en 1783, par le zèle d'un négociant nommé Christie, auquel s'attacha l'illustre poète Rob. Burns, fut fondée, sous le titre de « New-Light, » une chapelle unitaire en Écosse, et dès lors, peu à peu, l'unitarisme se répandit parmi les presbytériens, et mainte chapelle fondée par ceux-ci passa insensiblement à l'unitarisme. Ce fut particulièrement le cas dans le comté de Lancaster.

Les mêmes circonstances, les mêmes influences contribuèrent, quoique moins directement, à introduire les doctrines unitaires ou subordinatiennes dans les églises d'Allemagne où, pendant le XVIIIme siècle, le dogme de la trinité fut expliqué, même par des théologiens réputés orthodoxes, tantôt dans le sens arien, tantôt dans le sens sabellien, et où Dœderlein et même Storr s'exprimèrent sur ce sujet avec assez de hardiesse.

A plus forte raison les doctrines antitrinitaires pénétrèrent-elles dans d'autres églises nationales moins asservies à l'autorité des symboles, à plus forte raison encore dans celle de Genève, où l'abolition de la confession de foi avait en partie affranchi la science théologique, et où même de savants laïques, suivant la route ouverte par Clarke,

[1] Gieseler, IV, 268 ss.

[2] *Real-Encycl.*, XII, 397.

Locke et Newton, et profondément versés comme eux dans la connaissance des Écritures, la faisaient servir à la fois à la défense du christianisme et à la réforme de la dogmatique protestante. Mettons au premier rang Abauzit et Charles Bonnet, tous deux savants philosophes et naturalistes, théologiens éclairés autant qu'illustres apologistes, tous deux ardents défenseurs de la divine mission de Jésus-Christ, mais opposés au dogme de la nature divine. Ch. Bonnet eut à soutenir sur ce sujet et sur d'autres dogmes orthodoxes, ceux de la satisfaction et du péché originel, une polémique assez vive avec son ami de Haller, professeur a Berne, orthodoxe passionné [1].

Parmi les ecclésiastiques déjà cités, J.-Alphonse Turretini n'avait enseigné la trinité et d'autres dogmes qui en dépendent, que sous leur forme la plus mitigée. Jean Le Clerc (dans sa Bibliothèque universelle) avait critiqué la procédure et les décisions du concile de Nicée. Jacob Vernet, dans son enseignement théologique, se rapprocha bien davantage encore du système socinien, et en général les doctrines unitaires, sans avoir l'assentiment de tout le clergé genevois, y étaient assez répandues au XVIIIme siècle pour que Dalembert, dans son fameux article de l'Encyclopédie, se crût autorisé à affirmer, sous forme d'éloge, que les pasteurs de Genève ne professaient plus qu'une sorte de déisme, ce que leur compagnie s'empressa de démentir, déclarant sa foi unanime dans la divine mission de Jésus-Christ et dans la souveraineté de la Parole de Dieu. Nous verrons, en effet, que les théologiens unitaires, aussi bien que les arminiens de cette époque, occupent une place distinguée parmi les apologistes du christianisme.

3. ÉVOLUTION MYSTIQUE ET THÉOSOPHIQUE

Après avoir passé en revue les partis dogmatiques protestants qui, s'éloignant sur quelques points de la doctrine enseignée par les réformateurs, faisaient néanmoins profession de puiser comme eux la vérité religieuse dans l'Écriture sainte, considérée comme règle suprême et unique de la foi, il nous reste à en examiner deux autres catégories, qui, tout en considérant l'Écriture sainte comme le principal dépôt des révélations divines, pensaient que ce n'était point l'unique source où

[1] Voir dans l'appendice, à la fin de ce volume, quelques fragments des lettres inédites que Charles Bonnet et Albert de Haller échangèrent à ce sujet.

la vérité religieuse dût être cherchée, et réclamaient en conséquence le droit d'en contrôler ou d'en compléter les enseignements, les uns à l'aide de l'inspiration individuelle ou de révélations surnaturelles reçues directement de l'esprit saint, les autres à l'aide des lumières naturelles de la conscience et de la raison, développées par la réflexion et la science.

De là, deux nouvelles tentatives de réformes dogmatiques qu'on est convenu de désigner, l'une sous le nom de mystique ou théosophique, l'autre sous celui de rationnelle ou philosophique.

Nous nous étendrons peu sur la première, dont les promoteurs, en partie du moins, ont déjà figuré dans l'histoire de la vie chrétienne. Nous ne parlerons ici que de ceux d'entre eux qui firent servir leurs principes au renouvellement de la théologie, et nous commencerons par les plus anciens. Les disciples de Schwenkfeld[1], ce mystique contemporain de Luther, se maintinrent jusqu'au XVIIIme siècle dans la Haute-Lusace. Contraints en 1714, par les manœuvres des jésuites, à émigrer en Hollande et en Angleterre, la plupart finirent par se rendre en Pensylvanie où leurs descendants, qui n'ont guère conservé de Schwenkfeld que le nom, forment aujourd'hui une église d'environ trois cents familles possédant cinq chapelles d'où ils ont envoyé en 1816, comme gage de leur patriotique souvenir, une collecte en faveur de ceux de leurs frères de Lusace que la guerre avait ruinés. Quelques-uns se sont maintenus en Silésie, où Frédéric II, en 1742, leur avait assuré la tolérance. Tous se distinguent par leur probité et leur vie laborieuse. La secte de Bœhme a continué aussi jusqu'à nos jours à compter quelques adhérents en Angleterre et en Allemagne. Mais en général l'influence de ces deux théologiens se conserve plutôt par la propagation de leurs écrits que par celle des sectes qui portent leur nom. Au XVIIme siècle, les doctrines de Bœhme furent adoptées par un assez grand nombre de schwenkfeldiens.

Le mysticisme idéaliste des quakers qui, pour la grande majorité d'entre eux, était un moyen de développer dans l'Église protestante une piété plus spirituelle, plus recueillie, plus intime, et en même temps plus sanctifiante, fut aussi pour quelques membres de leur secte un moyen d'échapper à l'autorité de la lettre et d'introduire dans la théologie protestante des innovations qui n'auraient pu y pénétrer

[1] *Real-Encycl.*, XIV, 140. Voy. notre t. IV, p. 309.

à un autre titre. « Les révélations intérieures de Dieu, disait Barclay, sont absolument nécessaires pour produire la foi véritable. Tout ce qu'un homme peut trouver par l'étendue de ses connaissances dans les Écritures, n'est rien sans l'esprit; hors de lui, il n'y a nulle part ni certitude, ni infaillibilité; par l'esprit, au contraire, l'homme le plus ignorant, lorsqu'il entend lire l'Écriture, perçoit à l'instant même la vérité. » On comprend quel vaste champ ce principe ouvrait aux hardiesses de la pensée. C'est par là que bien des quakers traduisirent dans le sens le plus subjectif ce que l'ancienne théologie n'enseignait que dans le sens objectif. C'était grâce à une illumination intérieure de l'Esprit, indépendante de toute instruction évangélique positive, que Barclay admettait le salut de tout homme juste d'entre les païens, les juifs, les turcs et toutes les communions chrétiennes [1]. C'était par là aussi qu'à la manière d'Osiander, il identifiait la justification avec la sanctification [2] en faisant consister la première dans la formation de Christ en nous, et en considérant son obéissance et sa mort comme la cause préparatoire qui met l'âme chrétienne en état de recevoir et de former en elle-même Jésus-Christ. De même encore, au Christ extérieur qui a vécu sur la terre, les quakers opposaient souvent le Christ intérieur qui habite en nous par la lumière divine. De là, à laisser parfois de côté le premier, pour ne plus s'attacher qu'au second, le pas était facile, et nous le voyons franchi, dès le siècle dernier, par l'américain Elias Hicks, et quelques autres quakers, soit d'Angleterre, soit d'Amérique, qui, poussant à une extrême rigueur les principes de la secte, finirent par renier tout christianisme positif. Il en fut de même d'Anna Barnard, née à Hudson en 1754, venue en Angleterre comme missionnaire quakeresse; elle affirmait que la Bible n'était pas une règle adéquate de foi et de mœurs, et la subordonnait à l'esprit particulier, ne croyant point la foi aux récits sacrés nécessaire au salut. Les hicksites et les partisans d'Anna Barnard formèrent dès lors, dit-on, près du tiers de la secte. Les autres quakers, il est vrai, se sont dès lors rattachés plus vivement à l'autorité de la parole écrite et ont formé, sous le nom « d'amis évangéliques, » un parti séparé qui, s'éloignant des principes primitifs de la secte, autant que les hicksites

[1] Neudecker, *Dogmengesch.*, p. 557.
[2] Ibid., 511.

les exagèrent, doit contribuer avec eux à la dissolution dont, par diverses causes, elle est, paraît-il, menacée de nos jours.

Mais, de ces tentatives d'évolution théosophique dans le dogme protestant, la plus célèbre est celle qui a eu pour auteur le suédois Swedenborg [1].

Né à Stockholm en 1688, Swedenborg, après avoir voyagé dans différentes parties de l'Europe, de retour dans son pays en 1714, s'était voué d'abord à l'étude des lettres, puis à celle des sciences naturelles et mathématiques. Il avait même, à la suite de quelques découvertes intéressantes, obtenu des lettres de noblesse de Charles XII, puis l'agrégation à l'Académie de Stockholm et à d'autres sociétés savantes. Néanmoins, dès son bas âge, dans la maison de son père, professeur de théologie, puis évêque d'Upsal, il avait contracté des habitudes d'esprit graves et religieuses qui, longtemps comprimées en lui par l'élément littéraire et scientifique, finirent par reprendre le dessus. Il racontait [2] qu'à l'âge de 55 ans, pendant un séjour qu'il fit à Londres en 1743 pour surveiller l'impression d'un de ses ouvrages de philosophie naturelle, le Seigneur lui était apparu et lui avait révélé les mystères du monde intellectuel ; qu'il avait lui-même conversé avec les anges, avec les esprits des justes trépassés, et reçu la clef de l'intelligence de l'Écriture sainte par le moyen des nombres et des noms qu'elle renferme, clef perdue, disait-il, dès le temps de Job, et qu'il venait enfin de retrouver. Cette série de révélations s'étant prolongée pendant l'espace de vingt-sept ans, il demanda, pour les recueillir en paix, à se démettre des fonctions qu'il remplissait, et se voua tout entier à la composition de ses nombreux ouvrages.

Jusqu'ici, nous ne croyons voir en lui qu'un rêveur cabbaliste extravagant, et cette impression se fortifie en lisant quelques-unes de ses prétendues visions du monde futur. Mais lorsqu'on veut savoir quelles sont les vérités qui lui ont été révélées dans la société des anges, et par le nouveau mode d'interprétation qu'ils lui ont enseigné, on ne tarde pas à reconnaître à quel point, dans ses idées religieuses, il était influencé, soit par ses précédentes études philosophiques, soit par l'esprit de son

[1] Voy. Matter, *Swedenborg, sa vie et sa doctrine*. Paris, 1863.
[2] Ibid., p. 64-68, 79.

temps ; on y trouve en effet un singulier rapport avec quelques-unes des doctrines adoptées par les arminiens, les unitaires, les sabelliens et même les rationalistes. Il affirmait que la véritable Église était déchue depuis le concile de Nicée, niait qu'il y eût trois personnes en Dieu, car autant vaudrait, disait-il, admettre trois dieux ; toute la trinité était renfermée, selon lui, dans la personne de l'Homme-Dieu Jésus-Christ ; c'était Lui qui était à la fois Père, Fils et Saint-Esprit, de même que le corps, l'âme et l'opération qui en procède sont unis dans chaque homme. Swedenborg rejetait également la doctrine ecclésiastique de la satisfaction ; ainsi qu'aux sociniens, il lui paraissait absurde que l'homme pût être racheté par un mérite étranger à lui-même, et il considérait en conséquence la rédemption comme un fait intérieur, identique avec celui de la sanctification. Il n'admettait point la résurrection de notre corps actuel, mais le développement d'un corps spirituel qui s'y trouve renfermé en germe et en déduisait cette conséquence, que chaque homme s'emporte lui-même dans l'autre monde, y demeure ce qu'il est dans celui-ci, plein des mêmes affections, soumis aux mêmes devoirs dans la négligence ou l'observation desquels il doit trouver ou sa peine ou sa récompense. Il spiritualisait ainsi la doctrine du jugement dernier. Le ciel et l'enfer ne sont peuplés, disait-il, que d'êtres qui ont vécu sur cette terre ; les anges sont les âmes des justes trépassés ; le diable est une personnification collective de tous les méchants condamnés ; les âmes des justes mahométans et païens sont admises dans le ciel avec celles des vrais sectateurs de Christ. Dès lors, il semble que Swedenborg ait été une sorte de rationaliste théosophe[1] beaucoup plus que mystique, dont les conceptions hardies se traduisirent à ses yeux sous forme de visions ou de révélations. Mort en 1772, il a laissé un assez grand nombre d'écrits sur les sciences naturelles. Ceux qui renferment ses spéculations théosophiques ont été réunis sous des titres bizarres, et dans leur ensemble sous celui d'*Arcana cœlestia*. Il n'avait point songé à fonder une secte ; mais après sa mort il s'est formé des sociétés philanthropico-exégétiques d'après ses principes.

Les swedenborgiens ont des liturgies pour leur culte qui se célèbre deux fois chaque dimanche et plusieurs fois par semaine. Il s'ouvre par des chants et des antiphonies, et consiste surtout en lectures et en expli-

[1] C'est là l'opinion de Hase, de Hagenbach, de Matter (*Vie de Swedenborg*, 47).

cations de la bible, qui doit ainsi être parcourue en entier dans l'espace de quatre ans. La communion s'y célèbre quatre fois l'an.

Depuis 1788[1], les églises swedenborgiennes se sont multipliées dans toutes les grandes villes d'Angleterre, et l'on en compte une cinquantaine au moins qui ont un journal et envoient des députés à un synode. A Manchester, à Birmingham, à Bath, à Glascow, il y a des sociétés de traités religieux pour répandre à foison ceux de la secte. Aux États-Unis, les swedenborgiens sont fort nombreux et bien organisés, avec deux synodes annuels, l'un à Boston, l'autre à Philadelphie. En Suède ils ont fait des prosélytes, même parmi les membres de l'église nationale. En Russie, en Pologne, en France, ils comptent aussi des adhérents; en Allemagne un beaucoup plus grand nombre encore, grâce à l'activité d'Œtinger, prélat wurtembergeois, et de Tafel, bibliothécaire de Tubingue. On assure[2] qu'à la fin du XVIIIme siècle, la nouvelle église comptait en Europe cent mille âmes; elle en compte 400,000 aujourd'hui. Ce succès s'explique, surtout en Angleterre et en Amérique, parce que, sous ces formes scripturaires, que le peuple affectionne sans regarder de bien près au sens qu'on y attache, les classes instruites avaient plus de chance de faire pénétrer les notions philosophiques auxquelles elles adhéraient, qu'en les présentant au nom de la raison humaine.

On peut ainsi considérer le système de Swedenborg comme une sorte de transition entre l'évolution théosophique et l'évolution rationnelle, qui, elle aussi, devait avoir son jour et qu'il nous reste maintenant à étudier.

4. ÉVOLUTION RATIONNELLE ET SCIENTIFIQUE

Il était inévitable, dans l'église protestante, que l'examen, après s'être porté sur les doctrines des confessions de foi pour juger jusqu'à quel point elles étaient conformes à l'Écriture sainte, se portât aussi sur l'Écriture sainte elle-même. Nous l'avons dit en effet: du moment qu'on récusait à son égard, comme à tous les autres, le témoignage de la tradition, avant de proclamer la souveraineté absolue de la Bible en matière de foi, il fallait s'être convaincu par soi-même de l'autorité

[1] *Real-Encycl.*, XV, 277.
[2] Matter, 425.

de ses différents livres. Tous devaient-ils, au même titre, faire partie du canon? L'authenticité, l'intégrité de tous étaient-elles également démontrées? Les faits qu'ils rapportaient avaient-ils tous le même degré de certitude? Les enseignements, les préceptes qu'ils renfermaient portaient-ils tous le même cachet de vérité, de sainteté? C'étaient là autant de questions qui s'imposaient naturellement à l'examen des théologiens protestants. Luther, le premier, les avait franchement abordées. Calvin lui-même s'était permis, à leur sujet, plus d'une hardiesse critique, et son appel au témoignage intérieur de l'Esprit saint, comme garant de l'inspiration des Écritures, était, en fait, un appel au jugement particulier de chacun. Pourquoi, chez leurs successeurs, l'exercice de ce jugement eût-il été moins légitime? En quoi eût-il été plus dangereux pour la foi? Étudiée avec la raison, en même temps qu'avec le cœur, la Bible, malgré ses disparates, qu'explique si bien le génie de l'antiquité, fût demeurée, pour tout esprit éclairé, ce qu'elle était pour Luther, le guide excellent et sans pareil pour amener les âmes à Dieu, et cette persuasion, individuellement acquise, eût été, pour la sanctification, bien autrement efficace qu'un respect aveugle et traditionnel.

Si donc, plus tard, on avait jugé nécessaire de restreindre, et finalement de supprimer cette liberté, si, sous prétexte que l'esprit humain, aveuglé, disait-on, et perverti par le péché, était incapable de juger des choses divines, on lui avait interdit tout examen de la Bible, dont chaque sentence dès lors avait été déclarée infaillible, chaque livre, chaque verset directement inspiré de Dieu, il vint un moment où, sous l'impulsion du principe de la réforme, les théologiens, en possession de nouvelles lumières, crurent pouvoir se livrer à un examen réfléchi de l'origine et du contenu des Livres saints. « Historiquement, dit Vinet[1], le principe du protestantisme était de n'admettre d'autre autorité que la Bible; philosophiquement, le principe emportait davantage. Aussi, après avoir examiné le catholicisme avec la Bible, on examine la Bible avec sa raison. Un protestant, à prendre ce mot dans toute sa signification, est un homme qui examine avant de se soumettre. »

[1] Vinet, *Nouvelles études évangéliques*, p. 388. Voy. de même Tholuck, *Gesch. des Rationalismus,* introd.

Déjà l'arminianisme et l'unitarisme avaient favorisé cette pente; car, à mesure qu'on se relâchait sur le dogme d'Augustin, on revenait des maximes absolues qu'il avait accréditées contre la raison humaine, et l'on était plus enclin à reconnaître sa propre compétence en matière de foi [1]. L'arminien Werenfels, de Bâle, confiait à Jean-Alphonse Turretini [2] combien il était souvent troublé par les citations et les interprétations inexactes de l'Ancien Testament dans le Nouveau et par les énantiophanies de la Bible que les théologiens avaient souvent si mal résolues. Le socinien Wissovatius (*Relig. rationalis.* etc., 1685) posait des axiomes rationnels auxquels, prétendait-il, l'Écriture ne devait point contredire, mais qu'il n'accordait avec elle qu'en faussant le sens de celle-ci. Chez les piétistes eux-mêmes, comme l'observe encore Tholuck [3], le subjectivisme de leur point de vue, la dépréciation du facteur positif et historique de la vérité religieuse les conduisaient à regarder comme suffisante, sous le titre de « lumière » ou « parole intérieure, » la conscience religieuse naturelle. Quant à Zinzendorf, dit Neander [4], à force de tout ramener au point central de la rédemption, il lâchait pied sur tout le reste, et reconnaissait ce qu'il y avait de faux dans l'harmonistique des Livres saints.

La philosophie inductive et l'essai de Locke [5] furent particulièrement funestes aux modes de penser accrédités au moyen âge, en faisant de l'expérience le critère définitif de la vérité, et en réprimant les écarts de l'imagination. C'est à l'impulsion qu'ils ont donnée, qu'il faut rapporter le grand mouvement critique qui a renouvelé l'histoire, la science, la théologie, qui, pénétrant partout, a détruit les vieux préjugés, dissipé les illusions surannées. Mais il faut surtout tenir compte ici de l'influence des trois grandes écoles philosophiques du XVIIme et du XVIIIme siècle, celles de Descartes, de Leibnitz et de Kant.

Descartes, en achevant de ruiner la scolastique aristotélicienne, avait réveillé en Europe l'esprit philosophique, revendiqué son indépendance

[1] Neander, *Dogmengesch.*, II, 23. Grotius et Episcopius n'admettaient pas qu'aux auteurs des écrits historiques de la Bible l'inspiration divine fût nécessaire; ils ne croyaient à cette nécessité que pour les choses essentielles.

[2] Werenfels, *Lettre inédite à Turretini*, décembre 1700.

[3] Tholuck, *Gesch. d. Rational.*, 45-58.

[4] Neander, *Dogmengesch.*, II, 235.

[5] Lecky, *Ration. in Eur.*, I, 406-407.

et enseigné que l'Écriture, ayant dû se mettre à la portée des intelligences auxquelles elle était destinée, c'était à la raison à l'interpréter. Cette assertion, dénoncée par Voët comme une profession d'irréligion et presque d'athéisme, avait fait interdire momentanément l'enseignement du cartésianisme et chasser ses partisans de la Hollande. Mais l'influence de Descartes ne s'en maintint pas moins et se fit sentir également dans le domaine de la théologie. Roëll et Hulsius, ses disciples, publièrent l'un et l'autre des ouvrages en faveur de l'usage de la raison en matière de foi [1]. Becker, prédicateur à Amsterdam († 1698), à propos des peines décernées contre les sorciers, combattit quelques-unes des idées reçues touchant le diable et les démons, dont il niait l'existence ou du moins l'influence, expliquant par des causes naturelles les prétendues tentations et possessions diaboliques, et déclarant que l'Écriture sainte n'a pas été donnée à l'homme pour lui enseigner la physique ni la métaphysique. Par son ouvrage, traduit dans toutes les langues, malgré la sentence prononcée contre lui, Becker contribua beaucoup à déraciner la détestable superstition qui faisait condamner au feu tant de pauvres insensés.

La philosophie de Leibnitz qui, comme le remarque Victor Cousin [2], descendait en droite ligne de celle de Descartes, eut en Allemagne une influence plus directe encore sur le développement de la tendance rationnelle qui commençait à s'introduire dans la théologie protestante [3]. « Comme la raison, disait Leibnitz, est un don de Dieu aussi bien que la foi, leur combat ferait combattre Dieu contre lui-même, et si les objections de la raison contre quelque article de foi sont insolubles, il faudra bien dire que ce prétendu article sera faux et non révélé. » Leibnitz, le premier, dans sa réfutation de Bayle, qui séparait politiquement la théologie de la philosophie, se donna pour tâche de les concilier en leur garantissant autant que possible leurs droits respectifs, d'après ce principe que chacune avait pour elle la vérité, et que la vérité ne peut se contredire elle-même. C'est sur ce fondement que, chez Wolf, disciple de Leibnitz, la philosophie put prendre place en qualité de théologie naturelle à côté de la théologie révélée, qui

[1] Voy. Roëll, *De religione et theologiâ ration.*
[2] *Pensées de Pascal*, préf., p. 34.
[3] Tholuck, *Verm. Schr.*, I, 1-147; *Der Ration.*, p. 120. Steeg, *La théologie moderne* (*Revue théol.*, 1866). Gass, *Gesch. d. prot. Dogm.*

courait risque dès lors, il est vrai, de passer plus ou moins pour superflue.

Christian Wolf, né à Breslau en 1679, avait été destiné dès le berceau à la carrière ecclésiastique; dans ce but, on n'avait cessé de lui inculquer les principes de l'orthodoxie, en dépit de sa prédilection pour la philosophie et les mathématiques. A l'université d'Iéna, il suivit les cours de physique et de géométrie, en même temps que ceux de théologie, et c'est dans l'étude simultanée de branches si différentes, qu'il lui vint à l'idée de démontrer, si possible, avec la rigueur des sciences mathématiques, les vérités de la religion qui lui paraissaient incertaines. Tel fut, en 1703, l'esprit d'une dissertation fort louée par Leibnitz [1], où Wolf s'efforçait de donner une forme mathématique à la preuve ontologique de Dieu. Telle fut encore la méthode qu'il appliqua soit dans sa prédication, soit dans ses écrits, entre autres dans son grand ouvrage de théodicée [2], où il cherchait à simplifier la religion, à la rendre populaire [3], et où, tout en combattant le principe du surnaturel, il ne s'en élevait pas moins avec force contre l'athéisme. Wolf soutenait dans cet écrit une thèse étrange au premier coup d'œil, savoir que Dieu a besoin de déployer moins de puissance pour produire les miracles que les événements naturels, les miracles n'exigeant de sa part que la connaissance d'un objet déterminé, les événements naturels supposant au contraire l'action permanente de sa toute-science, puisque ces événements sont intimement liés entre eux, ce qui revenait à dire que les miracles quotidiens de la nature étaient plus grands que les miracles surnaturels [4]; dans le manuel de philosophie qu'il avait publié en 1712, il avait posé les fondements de sa philosophie religieuse en affirmant avec Leibnitz, dont il s'appropriait entièrement le système philosophique, qu'il n'y a de réel que ce qui repose sur une *raison suffisante*, et qu'on ne peut rien penser qui contienne en soi une contradiction. C'était en réalité le rationalisme le plus positif que Wolf exprimait ainsi.

[1] *Philosophia practica universalis mathematicâ methodo conscripta.*

[2] *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, etc. Halle, 1719.

[3] Des gens du peuple, auditeurs de ses prédications, lui rendaient cet éclatant témoignage, qu'il était le seul pasteur dont ils comprissent tous les sermons, quel qu'en fût le sujet. (Hagenbach, *Kirchengesch.*, Leipzig, 1871, t. VI, p. 106.)

[4] Lichtenberger, *Hist. des idées relig. en Allemagne.* Paris, 1873, t. I, p. 21 ss.

Aussi vit-il s'élever, de concert contre lui, les orthodoxes et les piétistes, jusque-là en plein désaccord. A Halle même, où il enseignait la philosophie, le conflit éclata en 1721, à l'occasion d'un discours académique où il prononça l'éloge de la morale de Confucius. Les théologiens y virent une attaque préméditée contre la religion chrétienne, et la haine qui les animait contre Wolf ne fut apaisée que lorsque, en représentant à Frédéric Guillaume Ier son enseignement comme un levain d'indiscipline pour la jeunesse, on eut, en 1722, obtenu de lui un édit qui intimait au philosophe, sous peine de mort, l'ordre de quitter le territoire prussien dans les quarante-huit heures, et la défense à tous, sous peine des galères, de lire et de propager ses écrits [1].

A la rigueur de cet édit, les théologiens joignirent l'aigreur de leurs censures. Dans un ouvrage publié en 1730 sous le titre : *Quò ruitis?* l'orthodoxe Löscher, remontant jusqu'à Copernic et Galilée, affirma que, du jour où l'on avait permis de prétendre que le soleil est immobile, et que la terre seule est en mouvement, on avait en même temps toléré le mépris de la religion révélée, en face de laquelle aucune philosophie ne peut subsister, surtout celle qui veut tout démontrer d'une manière mathématique. La théorie de la raison suffisante que Wolf empruntait à Leibnitz renversait, ajoutait-il, le christianisme; car, exiger en tout et partout une preuve suffisante, c'était vouloir placer la raison humaine sur le trône de Dieu. Wolf enseignant d'ailleurs que le monde est soumis à un mécanisme absolu, la liberté de Dieu était anéantie, le péché était une nécessité, tout était fatal. Comment, dès lors, croire à un monde meilleur, puisque, d'après le système de l'harmonie préétablie, le monde actuel serait parfait? Où allait-on enfin avec la théorie des monades, c'est-à-dire avec la négation de l'acte divin créateur et l'affirmation de l'éternité du monde [2]?

Löscher ne se trompait point en jetant ce cri d'alarme : la philosophie de Wolf, en effet, donnait le coup de mort à l'orthodoxie. Mais d'autres théologiens, bien loin de lancer l'anathème contre lui, surent

[1] Baur, *Kirchengesch.*, t. IV, p. 586 s.

[2] Löscher, selon M. Reuss, fut le représentant le plus fidèle de l'ancienne orthodoxie luthérienne. Il rédigea dès l'an 1701 un journal théologique dans lequel on peut suivre toutes les phases de la théologie allemande, depuis la résistance de l'orthodoxie au piétisme envahissant jusqu'à la victoire du rationalisme sur le piétisme lui-même.

trouver dans ses écrits des principes féconds pour susciter une rénovation des idées religieuses. Tel fut, entre autres, Canz, qui, en 1728, écrivit sur l'usage qu'on pouvait faire en théologie de la philosophie de Leibnitz et de celle de Wolf. Il est curieux de remarquer que son influence s'exerça même sur ses adversaires les plus acharnés. Cette méthode mathématique qu'on lui reprochait fut précisément celle dont se servirent, Löscher en 1724 pour réfuter le papisme, et Lange en 1723 pour combattre Wolf lui-même, en lui donnant, il est vrai, le nom de méthode logique [1].

On revint d'ailleurs des préjugés accrédités contre le philosophe. Chassé de Halle, il avait obtenu la chaire de philosophie à l'université de Marbourg. En 1740, on le rappela à Halle, et Frédéric Guillaume Ier lui-même, à qui le prélat Rheinbeck fit remarquer la désertion de cette université depuis que Wolf n'y enseignait plus, finit par recommander aux étudiants l'étude de sa logique. Wolf néanmoins ne voulut reprendre son ancien poste que sous le règne plus tolérant de Frédéric II. Réinstallé à Halle avec le plus vif enthousiasme, il y professa jusqu'à sa mort (1754), et bien que l'époque la plus brillante de son activité universitaire fût déjà passée, l'influence qu'il exerçait fut cependant plus grande que jamais. En réalité, Wolf et les piétistes poursuivaient le même but. Ceux-ci repoussaient aussi bien que lui le christianisme abstrait, la dogmatique sans vie de l'orthodoxie. Si le piétisme soutenait uniquement la cause du sentiment, Wolf défendait celle de l'intelligence; il revendiquait les droits de la raison que le piétisme avait négligés; ce qu'il voulait, c'était approfondir, éclaircir et spiritualiser le dogme. Le danger de sa méthode, aussi bien que l'écueil du piétisme, c'était le subjectivisme absolu qu'elle préconisait. Mais, quelque jugement que l'on porte sur sa philosophie religieuse, on ne saurait nier les services qu'elle a rendus, en apprenant à user en théologie d'une méthode plus rigoureuse, d'une langue plus claire et plus précise. Un des premiers théologiens qui appliquèrent aux sciences religieuses sa méthode philosophique fut le pieux et savant S.-J. Baumgarten († 1757), professeur à l'université de Halle, et le maître de Semler, quoiqu'il appartînt à l'école orthodoxe.

Parmi les disciples de Leibnitz et de Wolf, il faut encore mentionner

[1] Baur, ibid., t. IV, p. 587-589.

Eberhard, né en 1738, pasteur à Berlin, puis professeur de philosophie à Halle, l'auteur renommé de la *Nouvelle apologie de Socrate*, où il enseignait la béatitude des païens vertueux, combattait les doctrines du péché originel, de la satisfaction par le sang de Christ, de l'action surnaturelle de la grâce, et de l'éternité des peines à venir [1]. Cet ouvrage fut suggéré à Eberhard par la censure de la Faculté de théologie de Paris contre le *Bélisaire* de Marmontel. Comme on lui opposait à lui-même le particularisme absolu de Luther et de Calvin, il s'appuya sur le témoignage de J.-A. Turretini pour affirmer que tous les théologiens suisses, depuis Zwingli et avant Calvin, avaient été universalistes [2].

A l'école de Leibnitz et de Wolf succéda celle de Kant. Né en 1724, il avait donné d'abord les plus grandes espérances aux partisans de l'ancienne théologie [3], en refusant à la raison humaine le pouvoir d'acquérir aucune certitude objective sur l'existence et les attributs de Dieu, et en affirmant que, bornée au temps et à l'espace, elle ne peut absolument prononcer que sur le fini ou tout au plus donner des règles pour la vie morale. Quelques théologiens supra-naturalistes, Storr entre autres, s'étaient même servis de ces prémisses pour démontrer la nécessité absolue d'une révélation [4]. Toutefois Kant ne tira point de ce scepticisme rationnel les conséquences que les supranaturalistes voulaient en déduire, et ces dogmes de l'existence de Dieu, de la liberté, de l'immortalité, dont il avait refusé la certitude objective à la raison pure, il en fit les données, les postulats indispensables de la raison pratique. Ce fut sur le sentiment de la responsabilité humaine qu'il fonda la certitude d'un avenir. Il le fit même avec assez de puissance pour exercer, par son spiritualisme, la plus heureuse influence en Allemagne. Il y éleva et retrempa beaucoup d'âmes qui, sans lui, eussent été la proie du matérialisme français. C'est à lui que Schiller, en particulier, dut de ne pas donner, comme Gœthe, contre l'écueil de l'indifférentisme religieux et moral [5]. Il admit donc par cette voie la

[1] Examen de la doctrine touchant le salut des païens ou nouvelle apologie pour Socrate, trad. Amsterdam, 1773.

[2] Ibid., p. 45, note.

[3] Neudecker, *Dogmengesch.*, p. 170.

[4] Voyez Dorner, *Hist. de la théol. prot.*, 645 ss.

[5] Gervinus a rendu le même témoignage à l'heureuse influence de Kant (*XIXme siècle*, II, 89).

réalité d'une religion naturelle. Quant aux religions positives, il les regardait[1] comme les véhicules indispensables et providentiellement préparés d'idées religieuses et morales que, sans elles, le vulgaire ne serait point capable de s'approprier. Le christianisme historique était à ses yeux le plus parfait de tous ces véhicules, c'était une religion essentiellement morale; en cela précisément consistaient sa perfection et sa vertu pour l'éducation religieuse du genre humain, et sous ce point de vue tout ce que le christianisme renfermait de surnaturel et de mystérieux avait son utilité relative et transitoire, puisque sans cette enveloppe les peuples ne l'eussent point reçu. Mais il devait peu à peu s'en dégager, afin de se rapprocher incessamment de la croyance religieuse pure, qui, fondée sur la raison, peut seule être considérée comme nécessaire, comme universelle, enfin comme pouvant servir de fondement à la véritable église, dont le caractère est l'universalité. D'après ce principe, il fallait, selon Kant[2], dans l'explication de la Bible, substituer à l'interprétation littérale et même grammaticale, l'interprétation morale qui, toute forcée qu'elle pouvait paraître, était nécessaire pour la mettre en accord avec les règles universelles d'une religion rationnelle pure. Tel fut le point de vue qu'il développa dans son ouvrage de « la religion dans les limites de la raison » et qu'il baptisa lui-même du nom de « rationalisme, » pour le distinguer du naturalisme ou de la négation de la révélation; il fut donc l'auteur de cette dénomination, dont le sens a été étendu plus tard, et qui a servi à désigner le système d'après lequel la raison est juge suprême en matière de foi[3]. Kant a trouvé, à la longue, dans les rangs des théologiens allemands, des adhérents non moins nombreux que les disciples de Wolf. Il se forma toute une école de théologiens kantiens, Ammon, Schmid, Stäudlin, etc.

A cette influence générale des systèmes philosophiques du temps vient s'ajouter celle qu'exerça le progrès des sciences naturelles. En révélant la constance de l'ordre établi de Dieu et de son action providentielle dans le monde, elle disposait l'homme à admettre moins aisé-

[1] Kant, *La religion dans les limites de la raison,* trad. Paris, 1841, p. 198.
[2] Kant, ibid., 186 s.
[3] Gieseler, IV, 239.

ment des exceptions à cet ordre. Tandis qu'au moyen âge tout passait pour miracle, on inclina plutôt à n'en reconnaître aucun, tout au moins à douter de la force des preuves que les théologiens prétendaient en tirer, et à leur appliquer ce que Calvin répondait aux arguments des luthériens relativement à la présence corporelle de Jésus dans les éléments de la Cène : « C'est honorer Dieu; que de ne pas contrarier les lois qu'il a données. » Enfin l'histoire des religions, mieux connue, y montrait en foule des récits merveilleux plus ou moins semblables à ceux qui sont racontés dans la Bible, et auxquels chacun déclarait néanmoins ne pouvoir ajouter foi.

Les diverses sciences qui étaient alors en progrès, les sciences critiques, philologiques, exégétiques, appliquées d'abord à l'antiquité profane, le furent bientôt à l'antiquité sacrée, et conduisirent au même résultat. Grâce à une connaissance plus approfondie de l'orient et des langues qui s'y parlaient, on comprenait mieux, dit Gieseler [1], l'esprit dans lequel la Bible avait été écrite, et l'on reconnaissait plus clairement les erreurs des exégètes précédents, qui n'avaient pas disposé des mêmes ressources.

Ceux dont les travaux critiques eurent le plus d'influence à ces différents égards furent Wettstein de Bâle, Michaëlis de Gœttingue, Ernesti de Leipzig, et Semler. Wettstein († 1754) fut amené à entreprendre de vastes recherches sur le texte du Nouveau Testament, par la comparaison qu'il fit des divers manuscrits de la Bible conservés dans la bibliothèque de Bâle. Ses hardiesses en critique le firent non seulement accuser d'arianisme et de socinianisme, mais déposer en 1730 des fonctions de pasteur qu'il exerçait dans sa ville natale. Réfugié chez ses parents d'Amsterdam, libraires renommés, il y publia en 1751 sa célèbre édition du Nouveau Testament, pour laquelle il avait étudié et comparé quarante manuscrits originaux du texte sacré [2].

J. David Michaëlis († 1791), élève de la maison des orphelins de Halle, enseigna depuis 1745 les langues orientales à l'université de Gœttingue. Très versé dans ce genre d'études, créateur d'une *Revue orientale*, par les nombreux travaux qu'il publia sur la Bible et sur les origines des livres qui la composent, il présenta sous un nouveau jour

[1] Gieseler, IV, 224 s.
[2] Hagenbach, VI, 244 ss. Lichtenberger, I, 112 ss.

la théologie exégétique. Se prévalant des opinions, parfois paradoxales, d'Hermann von der Hardt († 1746)[1], il eut le tort d'interpréter souvent d'une manière tout extérieure les textes bibliques; c'est ainsi qu'il considérait Moïse comme un homme d'État dont l'habileté avait consisté à faire accepter au peuple hébreu les nombreuses réformes qu'il voulait introduire, en les appuyant de motifs exclusivement religieux[2].

J.-A. Ernesti († 1781), nommé en 1742 professeur de littérature ancienne, puis de théologie à Leipzig, mais philologue encore plus que théologien, et ardent promoteur de l'exégèse historico-grammaticale[3], soutint un des premiers le principe, jadis plus timidement énoncé par Grotius, que, sans s'inquiéter de l'autorité de l'Église ni de l'analogie de la foi, il fallait interpréter les auteurs sacrés d'après les données de l'histoire, les règles de la langue et la valeur des mots qu'ils emploient, d'après les idées et les mœurs de leur temps, en un mot leur appliquer les mêmes règles d'exégèse qu'on suit dans l'interprétation des auteurs classiques. Il cherchait cependant à maintenir le dogme ecclésiastique de l'inspiration, mais sans le soumettre, comme il l'eût fallu, à son point de vue, à une reconstruction scientifique[4].

Ernesti et Michaëlis, quoique orthodoxes l'un et l'autre, frayèrent par leur hardiesse la voie à de plus hardis encore, qui, en suivant ce système d'interprétation historique, arrivèrent à révoquer en doute, tantôt l'authenticité de certains livres, tantôt l'inspiration de certains passages, tantôt la réalité de certains faits. Ernesti avait surtout porté son attention sur la méthode de l'interprétation historique. Semler[5] en déduisit les résultats. C'est pour cela qu'on s'accorde à l'appeler dès 1750 le père du *néologisme* chrétien. Né en 1721, il était fils d'un diacre de Saalfeld et fut élevé par sa mère dans les principes du piétisme le plus strict. Il suivit à Halle les leçons du savant et pieux Baumgarten, disciple de Wolf, avec lequel il s'occupa surtout de critique littéraire. Nommé lui-même professeur d'histoire à Altorf, puis appelé à Halle

[1] Voy. sur ce théologien *Real-Encycl.*, 2e édit., t. VI, p. 3 ss.
[2] Lichtenberger, t. I, p. 117.
[3] Voy. son *Herméneutique du Nouveau Testament.*
[4] Comp. Dorner, p. 606 s.
[5] *Real-Encycl.*, XIV, 359. Dorner, 607 ss. Reuss, *Revue de théologie*, 1863, t. I, p. 177.

pour professer la théologie[1] et déplorant le temps qu'il avait consacré à d'autres études, il se hâta d'amasser de vastes connaissances, s'appliqua surtout à l'histoire ecclésiastique, à laquelle il donna, le premier après Mosheim, une puissante impulsion. Déjà dans le commerce des piétistes, il s'était habitué à faire consister la religion dans la dévotion intérieure et la sanctification de l'âme, plutôt que dans les formules d'une sévère orthodoxie, et à séparer profondément la religion de la théologie. Les habitudes intellectuelles qu'il avait contractées pendant ses études philologiques, imprimèrent à ses travaux une direction critique qui devint chez lui toujours plus dominante, sans pourtant altérer le fond de piété qu'il tenait de sa première éducation. Dès l'an 1760, à l'occasion d'une femme qu'on prétendait possédée, il débuta par des recherches sur les démons du Nouveau Testament. En 1764, il combattit la leçon biblique reçue, sur le passage des trois témoins; puis, convaincu par Richard Simon et Wettstein que le canon ne formait pas un tout homogène, il s'occupa de l'histoire et de la critique de ce canon, en commençant par l'Apocalypse, puis de l'histoire du dogme et des variations que le dogme avait subies, et, sur la plupart des points qu'il examina, il s'écarta notablement des idées de son temps. C'est ainsi qu'il remarqua que l'Ancien Testament, si éloigné par son particularisme de l'esprit de l'Évangile, ne pouvait faire loi pour d'autres que pour les juifs.

Dans la route que Semler avait ouverte, entrèrent après lui, avec divers degrés de hardiesse, Griesbach (1745-1812), qui le premier, dans les célèbres éditions qu'il publia du Nouveau Testament, en abandonna le « texte reçu; » Eichhorn (1784-1827), dont les « Introductions » à l'Ancien et au Nouveau Testament accomplirent une véritable révolution dans la critique sacrée; puis les historiens Henke († 1807) et Spittler († 1810), disciples non seulement de Semler, mais de Mosheim qui, par ses travaux, a mérité le nom de « père de l'histoire ecclésiastique moderne; » le dogmatiste Steinbart († 1809), l'auteur du « système de la véritable philosophie, ou notion chrétienne de la félicité, » ainsi que beaucoup d'autres, collaborateurs de la « bibliothèque allemande générale » de Nicolaï.

[1] Il y acquit bientôt la plus haute réputation par son savoir; l'université, pendant qu'il y enseigna, compta plusieurs centaines d'étudiants.

Lessing, né en 1729 à Camenz en Lusace et mort à Brunswick en 1781, exerça sur les destinées de la religion une influence supérieure à celle de Semler, et qui surtout devait être bien plus durable[1]; par l'étendue et l'élévation de son point de vue, il embrassait mieux que ce savant théologien le vaste champ de la science. Fils de pasteur et cédant aux vœux de ses parents, il fit ses études de théologie à Leipzig; mais les cours qu'il y goûta le plus furent ceux d'Ernesti, dont il demeura le disciple, quant au principe de sa critique à la fois littéraire et théologique. A Hambourg, où il s'établit en 1767, commence en quelque sorte sa carrière théologique, dont il définit ainsi le but. Si les réformateurs, dit-il, ont délivré leurs contemporains du joug de la tradition, lui, Lessing, veut délivrer ses semblables du joug de la lettre; en défendant les droits du doute et de la critique, si puissants pour détruire le règne de l'erreur : il dira donc la vérité à tout prix[2].

C'est sur la Bible que se porte tout d'abord son attention. A ses yeux, elle renferme des éléments nombreux étrangers à la religion; d'ailleurs, le christianisme est antérieur aux écrits du Nouveau Testament; supposez celui-ci perdu, imaginez même qu'il n'ait jamais été composé, le christianisme n'en subsiste pas moins. On peut donc attaquer la Bible sans attaquer par cela même le christianisme. Qu'a de commun avec la religion l'histoire du canon? Qu'importent la lenteur avec laquelle s'est formée la collection des livres saints, l'indécision dont l'Église a fait preuve à cet égard, les variations de ses docteurs sur l'autorité de plusieurs de ses fragments? Accepte-t-on le christianisme à cause de la Bible? N'est-il vrai que parce que les apôtres l'ont enseigné? Non; il est vrai en lui-même; les apôtres l'ont enseigné parce qu'il est vrai. Les témoignages extérieurs en faveur de la religion chrétienne, livres canoniques, prophéties, miracles, etc., sont du domaine de la critique : la vérité religieuse, interne du christianisme, lui échappe. Lessing invite donc ses lecteurs à aller à la vérité par la grande voie qui y mène, lentement peut-être, mais sûrement, sans s'égarer dans les chemins de traverse qui semblent abréger la route, mais ne conduisent au but qu'au prix des plus grandes difficultés.

[1] Voyez l'étude que M. E. Fontanès a publiée sur Lessing sous ce titre : *Le christianisme moderne*. Paris, 1867.

[2] Lichtenberger, t. I, p. 81 ss.

Qu'est-ce que Lessing entendait par l'essence de la religion ? Qu'était à ses yeux la révélation? A ce point de vue, bien qu'il puisse être considéré comme l'un des précurseurs du christianisme moderne, il n'en subit pas moins l'influence de son siècle. Comme tant d'autres de ses contemporains, comme Kant en particulier, c'est sur la morale qu'il met l'accent. Pour lui, la révélation est « l'éducation progressive de l'humanité sous la dispensation divine [1]. » L'humanité, dit-il, ignorante à son début, est d'abord instruite par un langage symbolique, par une révélation où les vérités rationnelles sont encore enveloppées sous une forme sensible qui la prépare à recevoir la révélation intérieure. C'est à cette période que correspond l'Ancien Testament, qui fut comme l'alphabet d'un peuple enfant. L'apparition du christianisme marque la seconde période, celle de l'adolescence, à laquelle doit succéder celle de l'épanouissement complet de l'éducation divine, celle où l'homme accomplira le bien pour l'amour du bien lui-même, et non plus par des motifs inférieurs de crainte ou d'espérance, où la révélation en un mot se transformera en la lumière pure de la raison. C'est cet âge de « l'Évangile éternel, » imaginé par les rêveurs (*Schwärmer*) du XIIIme et du XIVme siècle, auxquels il en appelait lui-même [2], qu'il célèbre avec le plus vif enthousiasme en s'écriant : « Marche de ton pas imperceptible, éternelle providence ! Que l'extrême lenteur de ta marche ne me fasse pas douter de toi! Oui, loin de moi le doute, lors même que tes pas me sembleraient retourner en arrière ! Il n'est pas vrai que la ligne la plus courte soit toujours la ligne droite [3]. » Lessing n'a pas seulement travaillé, de concert avec les rationalistes, à soustraire le christianisme au joug de la lettre ; en cherchant à le rendre indépendant des arrêts de la critique, en séparant si profondément, en d'autres termes, la théologie de la religion, il a certainement préparé l'avènement d'une ère religieuse nouvelle.

De quelque manière que l'on juge les résultats auxquels arrivèrent les divers théologiens que nous venons de passer en revue, on ne saurait toutefois les confondre avec les organes de la philosophie anti-chrétienne, qui régnait à la même époque en Angleterre, en

[1] Voy. son écrit : *Die göttliche Erziehung des Menschengeschlechts*, 1780.
[2] *Erziehung des Mensch.* § 87 s,
[3] *Ibid.*, § 91.

France et qui, sous Frédéric II, avait été importée en Allemagne. Leur attitude, relativement au christianisme, n'était ni de l'hostilité, ni du dénigrement, ni même de l'indifférence. Les doutes et les négations, auxquels l'examen les avait conduits, n'avaient rien de l'esprit léger, ni persifleur des philosophes dont nous aurons bientôt à parler, des Bolingbroke, des Voltaire, des Diderot; si nous leur cherchons des analogues parmi les écrivains de langue française, leur point de vue sur le christianisme serait plutôt celui de J.-J. Rousseau et de sa compatriote, Marie Huber († 1753)[1]. Rousseau, en effet, par son admiration profonde pour l'ordre établi de Dieu dans la nature, ne pouvait y admettre aucune déviation, aucune exception; mais son cœur aimant, enthousiaste de la grandeur, de la perfection morale, le rendait tout particulièrement sympathique au caractère et aux paroles de Jésus. Aussi, dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, s'il déclarait trouver dans la Bible des choses qu'il lui était impossible de croire, il rendait le plus bel hommage à tout ce qu'elle lui paraissait renfermer de divin. De même, les rationalistes allemands, tout en subissant l'influence de l'esprit investigateur de leur siècle, se glorifiaient du titre de chrétiens; ils reconnaissaient hautement les lumières dont le monde ancien et leur siècle lui-même étaient redevables au christianisme; ils faisaient profession d'aimer et de respecter la Bible; c'était en elle qu'ils cherchaient leur édification; ils affirmaient qu'une révélation divine y était contenue, que c'était le devoir de l'homme de l'y chercher avec le flambeau de sa raison, et de la prendre dès lors pour guide. Ils regardaient l'Église comme une institution providentielle établie de Dieu pour l'éducation du genre humain. Ce que les déistes français attribuaient ou au fanatisme, ou à la fraude, ou à l'ambition, ils l'attribuaient à des illusions, non seulement pardonnables, mais inévitables, à l'influence du génie de l'antiquité, à laquelle nul auteur de ce temps ne pouvait se soustraire.

Bien plus, leur rationalisme avait chez la plupart d'entre eux une intention apologétique. Ils espéraient, en réconciliant la foi chrétienne avec la vraie philosophie, en faisant abstraction de ce qu'une raison plus cultivée, une science plus mûrie ne pouvaient admettre, en montrant dans le christianisme une doctrine propre à satisfaire la con-

[1] Voy. ses *Lettres sur la religion essentielle à l'homme*. Genève.

science religieuse, le rendre d'autant plus fort contre la philosophie subversive du siècle, faire tomber les principales objections du déisme, et ramener leurs contemporains à la religion par le même moyen qui les avait eux-mêmes raffermis. Semler fut un des premiers à réfuter le déisme de Basedov, les fragments de Wolfenbüttel, enfin le scepticisme léger et frivole de Bahrdt, qu'il contraignit par ses attaques à renoncer au cours qu'il se proposait de donner à Halle. Il passa lui-même pour un piétiste, un bigot auprès des philosophes, et mourut décrié par ses anciens admirateurs.

Mais si sérieusement que ces savants fussent attachés au christianisme, et bien qu'ils ne sacrifiassent, comme le disait Lessing, les avant-postes que pour mieux sauver la forteresse, ou, comme le disait Rousseau, n'enlevassent des piliers ébranlés que pour consolider l'édifice, leurs investigations dans le champ de la critique sacrée ne laissèrent pas d'alarmer les partisans de l'ancienne orthodoxie, habitués à considérer la Bible entière comme un code dont toutes les parties avaient la même importance et la même autorité. Ils essayèrent de poser des bornes à cet esprit de recherches qui leur semblait ouvrir toute grande la porte à l'incrédulité. Au principe rationaliste, qui n'admettait dans l'Écriture qu'une révélation médiate, soumise par conséquent à l'influence des temps et des lieux, les théologiens de l'ancienne école, Storr et Reinhard entre autres, opposèrent ce qu'ils appelaient le principe *supranaturaliste,* admettant des révélations immédiates de Dieu dont la divinité se prouvait par la forme même sous laquelle elles sont communiquées et du contenu desquelles, cette divinité une fois démontrée, la raison n'a plus à juger. « Le chrétien, disait Reinhard, qui représente assez bien la dogmatique des théologiens orthodoxes modérés du dernier siècle, se sert de sa raison pour juger des titres sur lesquels s'appuie la divinité de l'Écriture (considérée ainsi comme un tout homogène), il s'en sert ensuite pour en rechercher loyalement le sens, après quoi il n'a plus qu'à accepter sans contrôle les faits et les doctrines qu'il y trouve contenus.

Contre le rationalisme, Reinhard et Storr ne recouraient qu'à la persuasion ; d'autres crurent devoir recourir aux dénonciations et à la contrainte. Lessing, nous l'avons vu, avait déterré dans la bibliothèque de Wolfenbüttel, dont il était le conservateur à Brunswick, un lourd manuscrit anonyme de plus de quatre mille pages in-4°, dirigé tout

entier contre les preuves du christianisme tirées des miracles et des prophéties et d'où l'auteur, aujourd'hui connu, Reimarus, professeur à Hambourg, concluait que le tout n'était qu'une imposture, ou du moins le produit d'une entreprise misérablement échouée. Jésus, prétendait-il, avait voulu rétablir en sa personne la royauté d'Israël, et n'y ayant point réussi, s'était rabattu sur une royauté spirituelle [1]. Lessing, très antipathique à l'esprit de cet ouvrage, mais voulant montrer à quoi l'on exposait la cause du christianisme en le fondant tout entier sur de telles preuves, publia quelques fragments du manuscrit de Wolfenbüttel. Un pasteur de Hambourg, Gœtze, le dénonça aussitôt comme complice de l'écrivain, et le voua, comme tel, à l'animadversion publique. Ce fut bien pis encore, lorsque les adversaires du rationalisme, non contents de soulever les haines passionnées de la foule ou les colères intéressées des hautes classes, sollicitèrent contre lui les rigueurs de l'autorité.

Rousseau, lorsque son *Émile* fut, à l'imitation de Paris, brûlé à Genève par l'office du bourreau, avait répondu par ses *Lettres de la Montagne*, bien autrement négatives que sa *Profession du vicaire savoyard*, et qui devinrent à Genève une arme redoutable entre les mains des Représentants. Une lettre, jusqu'à présent inédite, qu'il écrivit à Abauzit en lui envoyant ce nouvel ouvrage, prouve combien les outrages de ses compatriotes étaient loin de l'avoir effrayé ou ramené [2]. Tel fut à peu près, en Allemagne, l'effet des mesures de violence essayées, à diverses reprises, contre le rationalisme. Lors, par exemple, qu'en 1775 Piderit, théologien de Cassel, dénonça au corps des princes évangéliques siégeant à Ratisbonne, Spalding, Teller, Semler et quelques prédicateurs de Berlin comme d'impies et dangereux novateurs, Frédéric II, qui régnait encore en Prusse, ne se montra pas disposé à accueillir une accusation pareille. Il fallut attendre l'avénement de son

[1] Voy. *Zeitschr. f. hist. Theol.*, année 1850 et suiv.

[2] Mss de la Biblioth. publ. de Genève. « Daignez, vénérable Abauzit, écouter mes justes plaintes. Combien j'ai gémi que les conseils et les ministres de Genève m'aient mis en droit de leur dire des vérités si dures. Mais, puisqu'enfin je leur dois ces vérités, je veux payer ma dette. Ils ont rebuté mon respect, ils auront désormais toute ma franchise. Pesez mes raisons et prononcez. Ces dieux de chair ont pu me punir si j'étais coupable ; mais si Caton m'absout, ils n'ont pu que m'opprimer. J.-J. Rousseau. » — Motiers-Travers, 9 septembre 1764. *Vitam impendere vero.*

successeur. Frédéric-Guillaume II, prince ami des plaisirs et peu estimable dans sa vie privée, mais qui, tenant à regagner le public religieux que Frédéric s'était aliéné, se montra animé d'un tout autre esprit. Sur les représentations de Wöllner, ancien pasteur, devenu son ministre des cultes, il lança son édit de 1788, destiné, disait-il, à protéger le christianisme et à ranimer la vie religieuse parmi ses sujets [1]. Il y déclarait que, frappé depuis longtemps des étranges libertés et du ton que prenaient certains pasteurs, il ne voulait pas que, sous son règne, on favorisât ce prétendu progrès des lumières, qu'on dénigrât la Bible ni surtout qu'on rabaissât l'œuvre rédemptrice du Sauveur. Le devoir de tout prince chrétien, ajoutait-il, était de faire respecter la religion chrétienne, conformément aux livres symboliques des diverses confessions. L'édit assurait d'ailleurs que chacun était libre d'adopter les opinions qu'il voulait, à condition de ne pas les manifester en public, si elles s'écartaient des doctrines officielles, catholiques, luthériennes et réformées sanctionnées par le prince.

Ce décret provoqua une vive émotion en Allemagne et la plupart des théologiens et des ecclésiastiques se prononcèrent contre son contenu ; on fut toutefois étonné d'entendre Semler l'approuver, en tant, il est vrai, que mesure d'ordre public [2]. Pour le mettre à exécution, le roi nomma une commission de cinq membres, qui fut chargée de faire des enquêtes sur la foi des candidats en théologie ; l'une de ses premières victimes fut le pasteur Schulz de Gielsdorf, depuis longtemps suspect à cause de ses *Sermons de morale*. Les témoignages affectueux de ses paroissiens, le verdict même de non-culpabilité prononcé par la commission, n'empêchèrent pas qu'il fût déposé en 1792. Mais le procès qu'en 1794 on voulut intenter à deux professeurs de l'université de Halle, Nösselt et Niemeyer, eut un autre résultat. Les commissaires qui se rendirent à Halle pour dresser une enquête, furent obligés de quitter la ville en toute hâte devant les menaces des étudiants. Si d'autres pasteurs furent inquiétés pour leurs hardiesses théologiques, en fait Schulz demeura seul déposé et ces mesquines persécutions cessèrent après la mort de Frédéric-Guillaume II, en 1797 [3].

[1] Baur, IV, 606 ss.
[2] Baur, ibid.
[3] Baur, IV, 609.

Quant aux théologiens dont on avait entrepris de violenter ainsi la conscience, tout le résultat qu'on obtint fut de rendre leur attitude négative encore plus résolue et plus dangereuse. Voyant leurs intentions méconnues et calomniées, leurs doutes involontaires, bien souvent même douloureux, travestis en impiétés, en blasphèmes, se voyant perfidement confondus avec les détracteurs de ce christianisme, dont ils avaient cru sincèrement défendre la cause, dénoncés par des hommes qui n'avaient souvent d'autre avantage sur eux qu'un peu plus d'indifférence pour la vérité, ils ne songèrent plus qu'à se prouver à eux-mêmes et aux autres la légitimité de leur enseignement, portèrent sans scrupule devant le public religieux des discussions pour lesquelles il n'était point mûr et, sur ce terrain d'opposition et de dispute où ils se laissèrent entraîner, perdirent trop souvent de vue les intérêts de l'édification.

Avec tout cela, on n'est pas moins fondé à conclure avec Tholuck que le rationalisme « ne fut point un épisode fortuit dans le développement historique de la théologie, un chancre extérieur et maladif dans le corps de l'Église; mais, au contraire, une crise générale et salutaire, produite par les humeurs malsaines de l'organisme ecclésiastique [1], la contre-partie naturelle de l'ancienne théopneustie, enfin une réaction inévitable contre l'aveugle conservatisme du XVIIme siècle. » Des théologiens non moins autorisés que Tholuck observent qu'il en fut du rationalisme en Allemagne comme de l'unitarisme en Amérique, savoir que sa présence contribua beaucoup à préserver l'Allemagne du déisme anglais et de l'incrédulité française, qu'en effet, étant sorti du sein même de l'Église, il ne pouvait être d'un grand danger pour elle, tandis qu'en Angleterre et en France le contrôle agressif qu'elle subissait lui venait du dehors.

[1] Tholuck, *Das kirchl. Leben im XVII. Jahrhundert*, 1861, préface.

CHAPITRE III

CATHOLICISME

I. RAPPORTS DE L'ÉGLISE AVEC L'ÉTAT. CHUTE DES JÉSUITES

Depuis que les puissances catholiques avaient perdu l'espoir d'anéantir la réforme, elles ne pouvaient s'empêcher d'envisager d'un œil d'envie le développement que les États protestants avaient pris depuis leur séparation d'avec Rome. Chez eux, le pouvoir civil, qu'il fût entre les mains d'une royauté ou des représentants de la nation, s'était fortifié aux dépens du pouvoir sacerdotal; ses allures étaient plus libres et plus fières, rien ne l'entravait, ni dans les améliorations qu'il méditait, ni dans le choix des hommes qu'il mettait à la tête des affaires; les intérêts nationaux n'y étaient point sacrifiés à ceux d'une caste égoïste et ambitieuse; toutes les propriétés étaient soumises à l'impôt, les richesses soustraites aux couvents et rentrées dans la circulation, alimentaient l'industrie, l'agriculture, le commerce; toutes les sciences étaient en progrès et les ressources générales en avaient bénéficié. Déjà la Suède, le Danemark, États subalternes moins d'un siècle auparavant, commençaient à peser dans les destinées de l'Europe; la Hollande, affranchie, était devenue une puissance, l'empire britannique s'était accru d'une manière gigantesque. Dans les États demeurés catholiques, au contraire, quelle déchéance du rang qu'ils occupaient au commencement du XVI[me] siècle! A deux reprises, en 1555 et 1645, les empereurs de la maison de Habsbourg avaient dû, grâce à la prépondérance des armes protestantes, reconnaître l'indépendance des principautés et de plusieurs villes d'Allemagne. L'Espagne et le Portugal, asser-

vis à l'autorité cléricale, n'avaient retiré aucun profit sérieux de leurs glorieuses expéditions d'outre-mer. Toutes les richesses qu'ils avaient amassées n'avaient guère servi qu'à nourrir le faste sacerdotal, ou à seconder dans des luttes ruineuses pour eux-mêmes le fanatisme de Rome. Les Portugais avaient perdu leur marine, s'étaient vus chasser du Japon, des Moluques et d'autres possessions en Asie et en Amérique. L'Espagne, dans ses guerres avec les États protestants, avait perdu la Hollande, et, dans ses vains efforts pour la reconquérir, avait englouti des centaines de millions. Tout aussi vainement elle avait consumé le reste de ses forces à lutter contre la Grande-Bretagne qui, après le désastre de sa fameuse *armada*, lui avait définitivement enlevé l'empire des mers, Enfin, après avoir gémi sous le sceptre écrasant de Philippe II, despotique instrument de la réaction catholique, sous celui de Philippe III, réduite à l'état le plus humiliant, elle avait vu son trésor épuisé par d'indignes favoris, son commerce, son industrie livrés aux mains d'avides étrangers, son peuple, surtout après l'expulsion des Maures, asservi au joug monacal, et croupissant dans la misère et l'ignorance. La France elle-même, pour obéir au vœu des papes et aux instances de son clergé, ne leur avait-elle pas sacrifié un ou deux millions des citoyens qui contribuaient le plus à sa prospérité et à sa gloire, et cette lâche complaisance n'avait-elle pas été le premier signal de son déclin ?

Pour se relever de cette déchéance, pour recouvrer le haut rang qu'ils avaient occupé jadis, quelle ressource restait-il aux États catholiques ? Avant tout, il fallait, par une courageuse résistance aux ordres de Rome, conquérir l'avantage que les États protestants s'étaient assuré par leur séparation, se soustraire au joug d'une théocratie qui, rapportant tout à elle-même, gênait leurs mouvements, paralysait leurs efforts, leur fermait tous les chemins par lesquels ils pouvaient, en conservant leur dignité, travailler fructueusement au bien des peuples.

C'était le conseil, qu'à partir de Montesquieu, leur donnaient les philosophes français. C'était aussi le but que poursuivaient les rois et les ministres formés à leur école, Choiseul et Turgot en France, Joseph II en Autriche, Léopold en Toscane, les comtes d'Aranda, Olavidès, Florida Blanca en Espagne, le marquis de Pombal en Portugal. Dès la fin du XVIIme siècle, nous voyons le premier roi d'Espagne, de la famille des Bourbons, Philippe V, braver les fureurs du saint-office

et abolir ses atroces autodafé (1680)[1]. Au commencement du XVIIIme, l'Autriche profite de ses avantages dans la guerre de la succession pour restreindre les immunités du clergé et dicter des conditions à la cour de Rome[2]. Le pape Clément XI ayant reconnu pour roi d'Espagne Philippe d'Anjou, elle le contraint à changer d'avis et à reconnaître l'archiduc Charles. A la paix d'Utrecht (1713), les îles de Sicile et de Sardaigne que la cour de Rome avait toujours considérées comme des fiefs de sa dépendance, sont soumises sans son aveu à de nouveaux princes. Ses nonces sont plusieurs fois éloignés, les ecclésiastiques de son parti expulsés en masse de la Sicile; en restreignant en Espagne les droits de la nonciature, partout on réclame l'admission exclusive d'ecclésiastiques nationaux aux dignités spirituelles. « Je ne puis le nier, écrivait l'ambassadeur vénitien Mocenigo en 1737[3], c'est une situation éminemment fausse que celle où tous les gouvernements catholiques sont impliqués, dans de si grandes difficultés avec la cour de Rome, qu'on ne peut imaginer aucune réconciliation qui ne doive blesser cette cour dans la force vitale de son existence. Que ce soit là le résultat d'une plus grande diffusion des lumières, comme tant de gens l'admettent, ou d'un esprit de violence contre le plus faible, il est certain que les princes marchent à grands pas vers la spoliation de tous les droits temporels de la papauté. »

Dans des circonstances si graves pour la cour de Rome, Prosper Lambertini, élevé en 1740 au pontificat sous le nom de Benoît XIV[4], crut, avec le caractère conciliant qu'on lui connaît et qui le maintint en bonne harmonie avec les philosophes français, qu'au lieu de s'obstiner dans la route que ses prédécesseurs avaient suivie, c'était le moment de faire adroitement quelques concessions à l'esprit du siècle, et de se dépouiller de quelques droits en faveur des puissances, afin de leur ôter l'envie d'opérer d'une manière plus complète cette spoliation. Avant lui Clément XI, par les mêmes considérations, avait accordé au roi de Sardaigne le droit de patronage sur les bénéfices et de *placet* sur les bulles, Benoît XIV fit mieux encore: il conclut avec la plupart des

[1] Villemain, *Cours de littérature du XVIIIme siècle*, leçon 12me. Lebas, *Hist. moderne*, II, 547-558.

[2] Gervinus, *Hist. du XIXme siècle*, VII, 206.

[3] Ranke, *Hist. des papes*, IV, 476.

[4] *Real-Encycl.*, II, 23.

puissances catholiques d'habiles concordats dans lesquels il semblait renoncer à des avantages très considérables, bien qu'en réalité, comme dans l'affaire de la collation des petits bénéfices en Espagne [1], la perte en fût pour lui à peu près compensée.

Cependant, ces maigres concessions, on le conçoit, ne suffisaient pas aux puissances. L'abolition de quelques jours de fête, le droit de conférer quelques bénéfices, de lever quelques impôts sur les ecclésiastiques, quelques restrictions dans les privilèges de la nonciature, ce n'étaient pas là des gains suffisants pour la royauté; les papes conservaient bien d'autres prérogatives, élevaient bien d'autres prétentions auxquelles ne pouvaient céder des princes jaloux de leur indépendance. Mais, à chaque effort qu'ils faisaient pour la conquérir, ils rencontraient l'opposition sourde ou violente de cet ordre envahisseur qui, dans toute l'Europe, était le gardien vigilant des intérêts du clergé et le défenseur juré des prérogatives papales. Les partisans de la sécularisation reconnurent bientôt qu'il leur fallait avant tout écarter cet obstacle de leur route. C'est donc à l'ordre des jésuites que nous les verrons porter leurs premiers coups.

Au XVIIIme siècle, on n'avait oublié ni les Provinciales de Pascal, ni le livre de Perrault, ni la condamnation que les papes avaient portée contre quelques maximes de la morale jésuitique. On se souvenait de même de leurs procédés inhumains contre les protestants, contre les jansénistes, contre tous ceux qui refusaient de plier sous leur joug. Mais bien d'autres reproches leur étaient encore adressés. Dans les diverses sphères où s'exerçait leur incroyable activité, ils s'étaient aliéné tous les corps auxquels ils faisaient concurrence. Les parlements, dont ils déclinaient ou contrariaient la juridiction, les universités où ils accaparaient les premières places, les évêques, les prêtres dont ils usurpaient les droits au confessional, les membres des autres ordres religieux qu'ils parvenaient à supplanter dans leurs missions, las de les trouver partout sur leur chemin, leur déclaraient une guerre incessante. Ces derniers, particulièrement, en révélant, comme nous le verrons ailleurs, les pratiques dont ils usaient dans l'évangélisation des peuples païens, réussirent en plus d'une occasion à les brouiller avec le saint-siège.

[1] *Real-Encycl.*, III, 68.

Enfin, leur conduite au Paraguay vint fournir aux cours catholiques une occasion propice pour écarter l'entrave qu'ils opposaient sans cesse à leur autorité. On a vu [1] comment ils avaient fondé dans cette province un véritable État sous la suzeraineté purement nominale de l'Espagne. Ils s'en considéraient comme les seuls possesseurs et princes légitimes, lorsqu'en 1750, à la suite d'un traité conclu entre l'Espagne et le Portugal, sept « Réductions » ou districts de la colonie des jésuites furent adjugées à cette dernière puissance. Aussitôt les pères directeurs de la république du Paraguay organisèrent la résistance et lancèrent une armée de vingt mille indigènes contre les troupes espagnoles et portugaises qui remportèrent sur eux une éclatante victoire en 1753. Le malheureux pays fut partagé entre l'Espagne et le Portugal, les habitants réduits en esclavage ou chassés dans les solitudes, et les jésuites, rendus responsables de ces événements, traités en rebelles [2].

La cour de Portugal, qui une des premières avait eu à se plaindre de leurs établisements politiques et commerciaux, fut la première à leur déclarer la guerre. Elle trouva dans son premier ministre, le marquis de Pombal, un instrument habile et dévoué. Profitant des griefs qui s'étaient amassés contre les jésuites pendant leur domination, des révoltes partielles auxquelles ils avaient donné lieu, de la haine des créoles, de celle des fonctionnaires et des feudataires auxquels ils arrachaient les produits de leurs charges, de celle du haut clergé, jaloux de leurs immenses richesses, des plaintes que les habitants de la Nouvelle-Grenade élevaient contre leur commerce usuraire, Pombal, en 1757, leur enleva les postes de confiance qu'ils occupaient à la cour, les fit donner aux franciscains, leurs rivaux ; puis, connaissant les dispositions du pape Benoît XIV à leur égard, le fit prier par un ambassadeur de réformer cet ordre intrigant, de lui défendre toute intervention dans les affaires politiques, de lui interdire enfin le commerce de l'usure. Benoît se prêta à ce désir, nomma le cardinal Saldanha, patriarche de Lisbonne, comme visiteur apostolique auprès de l'ordre, et le chargea d'y opérer toutes les réformes qu'il jugerait nécessaires. Mais il mourut bientôt après et eut pour successeur Clément XIII, dont la faveur, dès longtemps acquise aux jésuites, paralysa toutes les mesures de Saldanha.

[1] Voy. t. IV, p. 498.
[2] Hagenbach, VI, p. 497.

Il fallut changer de tactique, et l'on profita pour cela d'un attentat commis contre la personne du roi, à son retour d'un rendez-vous nocturne avec la marquise de Tavora. Pombal, déjà irrité contre cette dame, qui avait refusé à son fils la main de sa fille, la fit arrêter avec sa famille toute entière et une centaine de jésuites de leurs amis, qu'on fit passer pour leurs complices. Puis, réunissant à cette nouvelle accusation toutes celles qui s'étaient accumulées contre eux, la cour de Portugal, malgré les représentations de Clément XIII, prononça le 3 septembre 1759, dans tous les États de son ressort, la complète suppression de l'ordre, dont les membres étaient qualifiés dans l'édit du roi de *traîtres* et de *rebelles*. Les biens de la Société furent confisqués; ses membres mis à bord d'un vaisseau et transportés en Italie. Quant à ceux qui avaient été emprisonnés comme complices de l'attentat contre le roi, ils moururent pour la plupart dans les fers, des suites des mauvais traitements dont ils furent victimes. Pombal en voulait surtout au père Malagrida, missionnaire très actif dans les colonies portugaises et qui, lors du fameux tremblement de terre de Lisbonne, avait déclaré que c'était un châtiment du ciel contre l'impiété du ministre et de ses protecteurs; mais comme les immunités ecclésiastiques empêchaient de lui intenter un procès criminel, on saisit le prétexte de quelques ouvrages mystiques et pleins d'excentricités, dont il était l'auteur, pour le livrer comme hérétique à l'inquisition, qui le fit étrangler et jeter dans les flammes. Les philosophes français eux-mêmes ne purent s'empêcher de blâmer la précipitation, l'arbitraire et la perfidie qui trop souvent avaient présidé aux mesures de Pombal.

En France, où la guerre entre le parlement et le clergé, au sujet de la bulle *Unigenitus*, avait accru la haine portée aux jésuites, la suppression de l'ordre fut non seulement conduite d'une manière plus régulière et plus légale, mais aussi avec plus de concert et de maturité. La mort de Louis XIV, en entraînant la chute du P. Le Tellier et de toute la coterie de Mme de Maintenon, avait ôté à la société ses principaux appuis. La Sorbonne et surtout le parlement comptaient dans leur sein plusieurs jansénistes, encore exaspérés des mesures prises contre eux à l'instigation de leurs puissants adversaires; le duc de Choiseul ne se sentait guère plus d'attrait pour eux que le marquis de Pombal. Mme de Pompadour n'oubliait point les efforts qu'ils avaient faits pour détacher d'elle le roi Louis XV; les philosophes enfin aspi-

raient à détruire en eux l'un des principaux appuis du catholicisme en France.

Tant d'ennemis, qui n'attendaient qu'une occasion favorable, saisirent avec empressement celle que leur offrit le fameux procès du père La Valette [1]. Nous voyons dans l'histoire de ce temps, que bien des plaintes s'étaient élevées en France contre le monopole commercial que les jésuites exerçaient dans les deux Indes [2]; un fait curieux vint en faire ressortir l'importance. Le père La Valette, supérieur des missions aux Antilles, avait établi à l'aide d'un juif et pour le compte de la confrérie un immense comptoir à la Martinique. Accrédité auprès d'une maison de Marseille, il tirait sur elle des lettres de change qu'il acquittait au moyen d'envois de marchandises. Deux navires chargés, qu'il expédiait à cette maison, vinrent à tomber aux mains des Anglais, alors en guerre avec la France. Comme il ne put se libérer des sommes dont il était débiteur, la société des jésuites fut assignée par le créancier; en vain déclara-t-elle n'être point tenue à remplir des engagements contractés par une de ses maisons sans qu'elle les eût elle-même consentis, le parlement la contraignit à payer cette dette qui s'élevait à près de deux millions de livres. Ce ne fut pas tout. Le procès La Valette ayant mis au jour les privilèges excessifs dont l'ordre jouissait et l'autorité abusive qu'il exerçait sur ses membres, le parlement demanda une copie de ses constitutions et nomma des commissaires pour les examiner. Une enquête rigoureuse eut lieu sur tous les principaux points de l'organisation des jésuites, de leur doctrine et de leur morale, et après avoir énuméré tous les abus qui s'y trouvaient, leurs principes immoraux, leurs maximes régicides, la duplicité qui présidait à leurs engagements, leurs vœux d'obéissance absolue à un général étranger, etc., le parlement, sur l'acte d'accusation dressé par La Chalotais, demanda expressément au roi la suppression de leur ordre [3]. Louis XV, qui avait besoin du parlement pour payer les frais de ses armements

[1] Huber, *Les jésuites*, II, 324.

[2] Saint-Simon raconte comme exemple, qu'un jour de grandes caisses remplies de chocolat arrivèrent à Cadix, à l'adresse du R. P. procureur général de la Compagnie de Jésus. Les portefaix les trouvant extrêmement lourdes, en ouvrirent une et trouvèrent une bille d'or cachée dans chaque tablette de chocolat. Ils le firent savoir à la cour et aux jésuites, qui se gardèrent bien de réclamer leur marchandise et protestèrent ne pas savoir ce qu'il en était.

[3] Huber, II, 327.

contre l'Angleterre, et à qui Mme de Pompadour faisait craindre une nouvelle Fronde, mais qui ne redoutait pas moins les jésuites, et qui, à l'exemple d'Henri IV, avait choisi parmi eux son confesseur, comme préservatif contre leurs complots, Louis XV aurait voulu éviter d'avoir à se prononcer à ce sujet. Il suggéra au pape l'idée de leur faire subir une réforme : *Sint ut sunt, aut non sint;* telle fut la réponse de Clément XIII. Protégés ainsi par la cour de Rome, et soutenus par l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, les jésuites refusèrent opiniâtrement de se soumettre. Alors, sur la requête de l'avocat général, Joly de Fleury, le parlement décréta et le roi dut sanctionner, d'abord en 1762, la suppression de quatre-vingts de leurs collèges, puis, l'année suivante, celle de l'ordre lui-même, la confiscation de tous ses biens et leur emploi au bénéfice de l'église; en 1764, il exigea de plus leur serment de ne plus se réunir en communauté; enfin, sur le refus de prêter ce serment, il annulla la bulle de Clément XIII, qui le leur avait interdit. Cette dernière bulle, que les jésuites avaient obtenue du pape, préparée par lui dans le plus grand secret, puis envoyée à tous les nonces de la chrétienté, avait été mal reçue dans la plupart des diocèses et avait attiré de nouveaux ennemis à la Société. La publication en fut prohibée dans le royaume des Deux-Siciles, ainsi que dans les autres États, et deux ans plus tard fut décidée la suppression de l'ordre en Espagne, où un grand nombre de ses membres s'étaient réfugiés et avaient renoué leurs intrigues. Le comte d'Aranda profita, comme Pombal, de leur prétendue participation à un complot, pour leur faire, en 1767, subir le même sort. Les cours de Parme et de Naples, qui appartenaient comme la France à la maison de Bourbon, imitèrent aussitôt son exemple.

Après ce coup d'État frappé d'un commun accord, les cinq cours songèrent à rassurer les consciences catholiques, et comprirent que, dans ce but, il fallait s'assurer l'appui du saint-siège, obtenir de lui-même l'abolition de l'ordre et sa fusion dans le clergé séculier. Les ambassadeurs de France, d'Espagne et de Portugal insistèrent dans ce sens auprès de Clément XIII. Malgré son attachement à une société si nécessaire, selon lui, à la stabilité du siège papal, Clément n'osa se refuser à prendre tout au moins la demande en considération et promit, à cet effet, de convoquer son consistoire; mais il mourut le jour même où devait s'ouvrir la délibération.

Les trois principales puissances catholiques se concertèrent alors pour obtenir, à l'aide de leur influence dans le conclave, l'élection d'un pape favorable à leur dessein. Le choix du sacré collège tomba en effet sur Ganganelli, qui prit le nom de Clément XIV, prélat estimable autant qu'éclairé, et qui, ayant appartenu à l'ordre des franciscains, avait été déjà plus ou moins en lutte avec les jésuites. Cependant, connaissant leur puissance, il ne se fût jamais sans doute décidé de son propre mouvement à les supprimer, et aurait volontiers rejeté cette responsabilité sur ses successeurs. Ce ne fut qu'après beaucoup d'hésitations, de délais, de tergiversations, qu'il se prêta au vœu des trois cours, appuyé, du côté de la France, par la promesse de la restitution d'Avignon et du comtat Venaissin. La bulle pour la suppression des jésuites : *Dominus ac Redemptor noster*, communiquée aux puissances, est datée du 21 juillet 1773 [1]. Elle affirmait que l'ordre des jésuites, ne répondant plus à ce qu'on en avait espéré lors de sa création, le pape, dès lors fondé sur son omnipotence et sur les précédents, avait droit de le supprimer sans forme juridique.

Le moment venu de mettre ce décret à exécution à Rome, Clément fit cerner à la fois par ses troupes toutes les maisons des jésuites, leur fit lire le bref qui prononçait leur dissolution, et leur laissa trois jours de réflexion pour se résoudre, ou à se reconstituer sous une autre forme, en se mettant sous la direction d'un prêtre, ou à entrer dans le clergé séculier moyennant une pension annuelle, ou enfin à retourner dans leur famille ; leurs biens furent confisqués, ceux de leurs papiers qu'ils n'avaient pas brûlés ou mis en lieu de sûreté furent saisis, leur général Ricci fut enfermé dans le collège anglais de Rome et traité avec une grande rigueur. L'ordre comptait alors 22,000 membres, dont la moitié faisait partie du clergé; il avait sous sa dépendance 669 collèges, 263 missions, sans compter les maisons professes, les noviciats, les séminaires. La même bulle détermina la suppression des jésuites dans la plupart des autres pays catholiques, particulièrement en Autriche, où Marie-Thérèse avait eu d'abord quelque velléité de les maintenir.

Expulsés ainsi du monde catholique, à l'exception de la Bavière et

[1] Voy. Gilbert de Voisins, *Hist. de Clément XIV*, p. 230. Theiner, *Hist. de Clément XIV*, 2 vol. Paris, 1863, accompagnée d'un volume de documents inédits.

de deux ou trois autres petits États, les jésuites, et ce n'est pas une des moindres singularités de leur histoire, trouvèrent un refuge chez ceux qui, à ce qu'il semble, auraient dû les premiers applaudir à leur défaite, savoir chez un prince protestant et philosophe, et une impératrice philosophe également et de plus schismatique, Frédéric II et Catherine II. Tous deux, sans doute, étaient trop sensés pour compter beaucoup sur la reconnaissance des jésuites; mais ils se croyaient assez forts pour n'avoir rien à redouter de leurs menées. Frédéric, invité par Clément à les bannir de son royaume, répondit, qu'ayant promis de maintenir dans ses provinces de Clèves et de Silésie le catholicisme dans le même état où il l'avait trouvé, il voulait tenir sa parole, et qu'en sa qualité d'hérétique il ne reconnaissait pas au pape le pouvoir de l'en dispenser. Il maintint donc les jésuites dans ses États sous la seule condition de changer de nom et de costume, et leur confia la direction des écoles sous l'inspection d'une commission spéciale. Son successeur, néanmoins, crut devoir supprimer leur institut, dont il affecta les biens aux universités de Halle et de Francfort-sur-l'Oder. Les jésuites trouvèrent un asile plus stable dans la Russie Blanche, puis en Pologne, où ils furent, par les mêmes motifs qu'en Silésie, maintenus par Catherine II [1]. D'autres enfin, en assez grand nombre, trouvèrent un refuge en Angleterre.

Quant au pape qui avait supprimé leur ordre, récompensé, comme la France le lui avait promis, par la restitution d'Avignon et de Bénévent, il mourut l'année suivante, poursuivi par la haine irréconciliable des jésuites, abandonné de tout son entourage, et son corps porta, dit-on [2], des traces évidentes de poison.

Malgré les vues intéressées qui avaient dirigé presque toutes les démarches des jésuites, malgré les embarras qu'en plus d'une occasion ils avaient causés à la cour romaine et le despotisme qu'ils exerçaient sur l'ensemble du clergé, ils n'en étaient pas moins les plus sûrs gardiens des privilèges ecclésiastiques et, tout en se mettant parfois au-dessus de l'autorité du saint-siège, ils avaient le plus grand intérêt à le faire respecter ailleurs, puisque c'était en son nom qu'ils dominaient. Clément XIV, en les supprimant, agit donc bien plus sous la pression

[1] *Real-Encycl.*, VI, 553.
[2] Saint-Priest, *Hist. de la chute des jésuites.*

des idées de son siècle que comme chef de la catholicité. Il est probable même que, s'il eût vécu, il n'eût pas tardé à regretter la grave mesure qui lui avait été dictée. Ce rempart une fois démoli, cette phalange une fois dispersée, la papauté se trouva sans défense contre les entreprises de la puissance civile et celles des ennemis du clergé. Déjà ceux-ci préludaient à leurs attaques par des publications pleines de hardiesse contre la suprématie des évêques romains, contre les prérogatives cléricales, contre les privilèges des ordres religieux. Tels étaient en 1737 les ouvrages de Duboulay[1], en 1763 ceux du célèbre Hontheim, vicaire général de l'évêque de Trèves, connu sous le pseudonyme de Febronius[2], ceux de Valentin Eybel, du conseiller impérial Collar, puis un déluge d'autres écrits contre les ordres religieux. En 1751 parut l'histoire des ordres monastiques. En 1767 : *Trop est trop, capitulation de la France avec ses moines*; en 1771 les *Lettres de Riesbeck,* écrites dans le même esprit, etc., etc. Tout enfin annonçait contre la puissance ecclésiastique une série d'assauts des plus sérieux.

Il est vrai qu'en Espagne et en Portugal ces mouvements hostiles se calmèrent bientôt. Les réformes du comte d'Aranda, du marquis de Pombal, un moment favorisées par les griefs de leurs princes, étaient prématurées chez des peuples que la superstition tenait encore asservis. Aranda, qui avait soumis à la surveillance du roi les écoles d'Espagne et l'inquisition elle-même, fut bientôt destitué, son successeur Olavidès expia dans les cachots du saint-office le crime d'avoir confié le défrichement de la Sierra Morena à une colonie protestante. Joseph I[er], roi de Portugal, n'eut pas plutôt fermé les yeux que, sous le règne de sa fille Marie, toutes réformes cessèrent, sauf au Brésil; Pombal fut disgracié, la paix enfin se rétablit entre l'Espagne et le saint-siège. Mais en Autriche et dans quelques parties de l'Italie qui en dépendaient, et bientôt en France, la chute des jésuites eut des conséquences plus sérieuses, et, sous le pontificat de Pie VI, nous verrons se succéder sans relâche les entreprises contre le sacerdoce et la papauté.

Sept ans s'étaient à peine écoulés depuis l'arrêt de Clément XIV

[1] Duboulay, *Hist. du droit ecclés. français.*

[2] Febronius, *De statu ecclesiæ et legitimâ,* etc. Voy. *Real-Encycl.*, VI, 256. Gieseler, IV, 77.

lorsque Joseph II, empereur d'Autriche, devenu libre par la mort de sa mère, éclairé par les ouvrages de Febronius et l'exemple de Frédéric II, mit à exécution une série de réformes des plus importantes dans l'ordre religieux. S'attaquant d'abord aux moines, il abolit l'exemption des couvents, leur défendit tous rapports avec des supérieurs étrangers, les soumit de nouveau à la juridiction de l'ordinaire, limita le nombre des novices qu'ils pouvaient admettre, et la somme que ces novices devaient payer en y entrant; mais bientôt, allant plus loin, il supprima tous les couvents dont les membres étaient voués à la vie purement contemplative, tels que ceux des chartreux, des camaldules, etc., et un grand nombre de cloîtres de femmes du même genre; en tout il réduisit de 63,000 à 27,000 le nombre des membres du clergé régulier; il supprima quatre cents monastères, convertit leurs bâtiments en écoles ou en casernes, affecta leurs biens à des établissements d'une utilité générale, tout en payant une pension viagère aux religieux sécularisés.

Joseph II entreprit aussi des réformes dans le clergé séculier; il essaya de le rendre plus propre par ses lumières à l'instruction et à la civilisation du troupeau; transporta à Pavie le collège hongro-germanique de Rome, établit des séminaires généraux, y introduisit des épreuves et des concours pour la distribution des prébendes, ordonna l'usage de la langue vulgaire dans les actes du culte, supprima dans les églises tout ornement ridicule et vulgaire, abolit les processions et les confréries. Il s'attacha surtout à restreindre l'autorité du pape et à empêcher son intervention abusive dans les affaires temporelles; il fit rayer dans les livres liturgiques la bulle *in cœnâ Domini*, et la bulle *Unigenitus*, causes de tant de troubles; il alla jusqu'à demander au pape un *Indult*, qui lui permit de nommer à tous les grands bénéfices en Lombardie; enfin il défendit au clergé d'obéir à aucun ordre de la cour de Rome qui n'eût reçu le *placet* impérial.

Pie VI (1774-1799), navré de ces réformes dont son nonce à Vienne, malgré toutes ses remontrances, n'avait pu arrêter le cours, conçut soudain un projet hardi et fort inattendu. Comptant sur l'effet de sa belle physionomie dont il était fort vain, sur son aspect imposant et sur ses talents oratoires, qui le faisaient surnommer à Rome *il persuasore*, il résolut d'aller lui-même à Vienne, en pontife, en père, et presque en suppliant, plaider auprès de Joseph II la cause de l'Église

opprimée[1]. Ayant réussi en 1778 à obtenir de Febronius une rétractation de ses maximes anti-papales, il espéra le même succès auprès de l'empereur. Après de longues oraisons faites nu-pieds au cœur de l'hiver, sur le tombeau de saint Pierre, il partit en 1782. L'empereur le reçut avec les honneurs les plus distingués, lui prodigua les témoignages les plus empressés de respect et de confiance: mais chaque fois que le pontife entamait avec lui le grand sujet de ses préoccupations, il répondait qu'il n'entendait rien à la théologie ni au droit canon, que toutes ses réformes n'étaient dirigées qu'en vue du bien général, qu'il était assuré qu'elles n'avaient rien de contraire à la foi catholique, tout au contraire; du reste, pour toutes les objections que le saint-père aurait à lui présenter, il le renvoyait à son chancelier impérial Kaunitz, lequel l'accueillait aussi avec de grandes marques d'affection, mais d'une affection si familière, si peu respectueuse, qu'elles compromettaient la dignité du pontife et lui ôtaient toute envie de les rechercher de nouveau[2]. Enfin, Pie VI quitta Vienne sans avoir à peu près rien obtenu de ce qu'il espérait. Il n'obtint guère davantage pendant la visite que l'empereur alla lui rendre à Rome.

De plus, Joseph forma, pour l'établissement d'une église nationale en Allemagne, un projet auquel il réussit à associer les trois électeurs ecclésiastiques et l'archevêque de Salzbourg. Rassemblés en congrès aux eaux d'Ems, le 25 août 1786, ils décrétèrent par leur *Ems-punctation* que, tout en reconnaissant le pape comme primat de l'Église et chef de l'unité catholique, ils ne pouvaient lui accorder les prérogatives que lui attribuaient les décrétales, revendiquaient pour eux-mêmes dans leurs diocèses un pouvoir illimité de lier et de délier, y annulèrent les réserves et les nonciatures, et déclarèrent enfin ne reconnaître le pape que comme juge en troisième instance dans les affaires spirituelles[3].

Cependant Joseph, dans ces diverses transactions antipapales, n'eut pas tout le succès qu'il s'était promis, et déjà le pontife, à son retour de Vienne, avait été quelque peu dédommagé de son échec par les témoignages d'attachement qu'il reçut des populations qui se pres-

[1] *Real-Encycl.*, XI, 715.

[2] Voyez le récit de ces entrevues dans l'ouvrage de Saint-Priest, sur *La chute des jésuites*, p. 236 ss.

[3] Gieseler, IV, 88.

saient sur son passage, avec l'espoir que peut-être les circonstances et les hommes viendraient à changer. Il fut vengé aussi, jusqu'à un certain point, par la résistance et les mécontentements populaires que les réformes de Joseph II excitèrent en 1789 dans les Pays-Bas catholiques. En Autriche même, l'empereur fut, comme il aurait dû le prévoir, mal secondé par son clergé ; ses établissements d'instruction ne prospérèrent point, ses projets pour l'établissement d'une Église nationale, concertés avec les quatre princes-archevêques d'Allemagne, furent déjoués par leurs évêques, qui craignirent que les atteintes portées au pouvoir papal ne servissent à étendre à leurs dépens l'autorité métropolitaine. Ils le furent aussi par le dissentiment du duc de Bavière, qui permit bientôt à Pie VI d'annuler le décret du congrès d'Ems. Les réformes de Joseph se maintinrent seulement en Autriche, et jusque vers la fin du XVIIIme siècle, l'autorité de Rome y fut considérablement diminuée.

Les États de Toscane et de Naples, étroitement liés à cette époque avec la maison d'Autriche, participèrent plus ou moins aux réformes de Joseph. En 1775, Léopold, son frère, grand-duc de Toscane, exigea le paiement de l'impôt sur les biens ecclésiastiques ; il détermina l'âge auquel ses sujets pourraient être admis aux charges de l'Église, fit quelques règlements restrictifs sur les ordres religieux, et les soumit à l'obligation de s'utiliser dans l'État pour l'instruction de la jeunesse. Bientôt il fit entrer dans ses vues l'évêque de Pistoie et de Prato, Scipion de Ricci, comme lui, ennemi de la superstition, mais peu circonspect dans sa manière de la combattre. Par sa circulaire de 1786, Ricci invita les évêques toscans à s'assembler au moins tous les deux ans en synode, aux fins de travailler à l'épuration du culte et à la réforme intellectuelle et morale du clergé. Le premier de ces synodes[1], tenu la même année à Pistoie, commença en effet, de la manière la plus hardie, le cours des changements proposés, en adoptant les quatre maximes du clergé gallican, en sanctionnant les résolutions précédentes de l'évêque et du grand-duc, et en approuvant solennellement les doctrines de saint Augustin sur la grâce et la prédestination. Il indisposa bien plus encore le bas peuple en faisant disparaître beaucoup de ces stations et de ces crucifix qui embarrassaient les grandes routes, en montrant peu de respect pour les images des saints, en sup-

[1] *Real-Encycl.*, XI, 716.

primant des couvents sur le territoire de Sienne. C'était trop oser à la fois ; le peuple de Pistoie, irrité de l'enlèvement furtif d'une relique vénérée, la replaça de force dans l'église, pilla le palais et brûla la bibliothèque de l'évêque. Sur ces entrefaites, Joseph II étant mort, et Léopold ayant hérité de la couronne impériale, Scipion de Ricci demeura sans appui contre ses adversaires qui abolirent toutes ses réformes, le forcèrent à donner sa démission, et, en 1794, le pape condamna comme entachées d'hérésies toutes les décisions du synode de Pistoie[1].

Les réformes, plus circonspectes, tentées dans le royaume de Naples, eurent aussi plus de succès[2]. Sous les inspirations du célèbre Giannone et de ses disciples, et sous le ministère de Tannucci, la cour supprima plusieurs couvents, abolit la propriété et la juridiction ecclésiastiques et le recours à Rome, donna plus d'extension à son autorité dans l'Église, et particulièrement au droit de patronage, refusa enfin au pape le tribut de la haquenée que, depuis l'époque de Robert Guiscard, les rois de Naples lui payaient en signe de vasselage. De longues disputes s'élevèrent à cette occasion entre la couronne et le saint-siége jusqu'à ce qu'enfin en 1790 le tribut annuel fut supprimé et converti en un don de 500,000 ducats que chaque roi de Naples à son avènement devait, une fois pour toutes, verser au trésor apostolique.

Mais toutes ces réformes politico-ecclésiastiques, toutes ces atteintes portées à la puissance sacerdotale n'approchèrent pas de celles que lui préparait en France et en Italie la révolution de 1789.

Dès les premières séances de l'Assemblée constituante, le clergé français, cédant à l'entraînement public, ou peut-être à des motifs de prudence, avait jugé à propos de prendre les devants et renoncé de lui-même à la dîme et à tous ses autres privilèges féodaux. On lui sut gré de cet abandon, mais il ne pouvait suffire[3]. Pour combler le déficit financier qui avait été une des causes déterminantes de la révolution, un des premiers décrets proposés à l'Assemblée constituante fut la vente des biens du clergé, qui s'élevaient à 120 millions de revenus

[1] Hase, *Kirchengesch.*, 560.
[2] Ibid.
[3] Mignet, *Histoire de la Révolution française,* I, ch. III.

soustraits à l'impôt. Sur la motion de Talleyrand, évêque d'Autun, et en dépit de l'opposition du plus grand nombre de ses collègues, cette mesure fut adoptée. On décida que les ecclésiastiques, n'étant que simples dépositaires des fonds donnés par les personnes pieuses pour le service des autels, mais si souvent détournés de leur destination, la nation française, en pourvoyant à ce service par le salaire régulier des ministres du culte, avait le droit de s'approprier ces biens et de les vendre, pour éteindre la dette nationale. De propriétaire, le clergé devint donc salarié. Cette première mesure, pour remplir l'objet qu'on se proposait, en entraînait nécessairement d'autres à sa suite. On dut pourvoir à l'équitable répartition des salaires et des charges, à la réforme d'abus invétérés, à la suppression des dignités inutiles, etc. Ce fut l'objet de ce qu'on appelle la *Constitution civile du clergé*, dont l'Assemblée s'occupa en 1790 [1]. En changeant la circonscription des diocèses pour la mettre en rapport avec celle des départements, on diminua le nombre des évêques ; on réduisit leurs traitements au profit de ceux des curés, on substitua des vicaires aux chanoines, on abolit les sinécures, on donna aux évêques un conseil avec voix délibérative, on remit aux paroisses le droit de choisir leurs pasteurs, on supprima les ordres monastiques, en décrétant une pension pour les moines qui renonceraient volontairement à leurs vœux, on rompit enfin les relations du clergé français avec la cour de Rome. La plupart de ces réformes n'étaient point, comme on serait tenté de le supposer, l'œuvre d'une politique antichrétienne ; elles avaient obtenu le suffrage des jansénistes membres de l'Assemblée et de catholiques austères tels que Camus et Grégoire, évêque de Blois. Ceux-ci voulaient également qu'on profitât de cette réorganisation sociale pour supprimer des abus nuisibles à la religion, et rétablir autant que possible la discipline de l'Église primitive. La grande masse du clergé, déjà fort mécontente de la vente de ses biens, non moins irritée de cette intervention du pouvoir laïque dans son organisation intérieure et surtout du refus de déclarer la religion catholique religion de l'État, et de la proclamation de la liberté des cultes, n'attendait qu'une occasion pour éclater contre ces réformes. L'Assemblée eut l'imprudence de la lui fournir en imposant à tous les ecclésiastiques, sous peine de

[1] Mignet, ibid.

perdre leurs charges, l'obligation de prêter serment à la constitution.

Ce fut le signal de la lutte entre la révolution et le sacerdoce[1]. Cinq évêques seulement sur cent trente-cinq prêtèrent le serment exigé. La plupart des autres membres du clergé le refusèrent à cette constitution que, sur la décision du pape, ils déclarèrent sacrilège, contraire aux droits et aux intérêts de l'Église. Ils furent aussitôt remplacés par des prêtres assermentés ; mais ceux-ci, déjà maudits par le peuple des provinces, comme des intrus, furent excommuniés par la cour de Rome, qui lança en même temps l'anathème contre les membres les plus influents de l'Assemblée. Celle-ci y répondit en faisant saisir le comtat d'Avignon et le réunissant à la France, en ôtant, par un nouvel acte de tyrannie, aux prêtres destitués les pensions qu'elle leur avait d'abord laissées; puis, comme elle apprit qu'en plusieurs provinces, surtout en Bretagne, le peuple se soulevait en leur faveur, et que çà et là des violences avaient lieu contre ceux qui voulaient empêcher les offices des assermentés, elle traita les réfractaires comme instigateurs de la guerre civile; plusieurs d'entre eux, jetés en prison, furent enveloppés dans les massacres de septembre, et de rigueurs en rigueurs tout le clergé réfractaire fut condamné en masse à la déportation.

Chaque pas que la nation française faisait vers l'anarchie était marqué par de nouvelles attaques contre la religion catholique. Nous verrons que, sous la Convention, elle fut formellement abolie, ainsi que toute forme de culte chrétien, et bientôt la persécution atteignit pêle-mêle insermentés et assermentés. De même aussi chaque victoire que la France révolutionnaire remportait en Europe y faisait prévaloir ses principes antihiérarchiques. Ses triomphes en Italie ne pouvaient donc avoir que les plus funestes conséquences pour la papauté. Le général Bonaparte somma Pie VI de révoquer tous les décrets qu'il avait portés contre la France et contre la révolution; le refus du pontife fut à l'instant même puni par l'invasion de ses États; il fallut qu'il renonçât de lui-même, par le traité de Tolentino (19 février 1796), à une partie du patrimoine de saint Pierre; bientôt après, à la suite des événements de 1797-1798 (du meurtre du général Duphot, qui venait de proclamer dans le Forum la république romaine), il fut

[1] Mignet, ibid.

signifié à Pie VI que, comme prince temporel, il avait cessé de régner, qu'il n'était plus que pontife ; enfin, sur je ne sais quel soupçon de complot contre la République française et sur le refus de renoncer volontairement à son pouvoir temporel, il fut transporté à Valence, où il mourut, dans une triste captivité, le 27 août 1799. Ce ne fut que quelques mois après (mars 1800) que les cardinaux purent, sous la protection de l'Autriche, se réunir à Venise et donner un successeur à Pie VI. L'élu fut Chiaramonti, évêque d'Imola, qui prit le nom de Pie VII et fut ramené à Rome par les puissances coalisées, mais demeura privé d'une partie de ses États.

Ces changements profonds que nous venons de voir s'opérer dans les rapports de l'Église et de l'État, firent naturellement regretter aux amis dévoués de l'Église catholique, la suppression d'un ordre dans lequel elle avait trouvé son principal appui. Aussi, en attendant qu'une occasion favorable se présentât pour le rétablir, chercha-t-on à suppléer en quelque mesure à son absence. C'est ce qui accrédita certaines associations monastiques déjà fondées auparavant, mais peu connues jusqu'alors, et qu'on s'empressa de tirer de leur obscurité. Telle fut l'association bénédictine de l'adoration perpétuelle du saint-sacrement, fondée à Paris en 1649 par Catherine de Bar, en expiation des profanations dont il avait été l'objet ; introduite en 1800 dans une maison de la rue Picpus, elle se voua à l'instruction des jeunes filles pauvres. Telles furent encore celle du « saint esclavage de Marie, » puis diverses sociétés dont Saint-Sulpice devint le quartier central, celle des « victimes de l'amour de Dieu, » fondée pendant la révolution par des jésuites secrètement introduits avec des passeports russes, en Tyrol celle des « paccanaristes, ou adorateurs de Jésus, » fondée par un tailleur de pierres, ancien jésuite, nommé Paccanari ; telle fut surtout celle des rédemptoristes ou liguoriens, fondée quelque temps auparavant, entre 1732 et 1750, par Alphonse Liguori, napolitain, dont les ouvrages ont été en 1870 le grand arsenal des partisans de l'infaillibilité papale. Cet ordre pouvait servir jusqu'à un certain point à remplacer celui des jésuites ; aussi beaucoup de ceux qui avaient été expulsés y entrèrent et, sous cette nouvelle forme, furent admis à Naples et en particulier en Autriche où, depuis 1820, ils ont obtenu des chaires dans les écoles publiques.

C'est aussi depuis l'expulsion des jésuites qu'ont pris une nouvelle

consistance certaines confréries pieuses fondées par eux-mêmes à la fin du XVIIme siècle et au commencement du XVIIIme [1]. Nous citerons celle des cordicoles, ou confrérie des adorateurs du sacré cœur de Jésus; on croit que ce fut le jésuite de la Colombière († 1682) qui, de concert avec une religieuse fanatique, nommée Marie Alacoque, institua cette nouvelle dévotion, pieuse peut-être dans l'esprit qui l'avait premièrement conçue, mais singulièrement grossière dans sa forme, car les cordicoles prétendaient trouver dans le cœur de Jésus, composé, disaient-ils, du plus pur sang de David et des fibres les plus délicates, le résumé de tout ce que l'Évangile nous enseigne du fils de Dieu et de son œuvre rédemptrice; aussi rendaient-ils des honneurs religieux à l'image d'un cœur enflammé et sanglant. Pendant longtemps les papes avaient refusé d'autoriser cette dévotion, Benoît XIV l'avait même réprouvée; mais à l'époque des persécutions contre les jésuites (1765), Clément XIII l'approuva solennellement comme un moyen de ralliement pour les partisans secrets de l'ordre supprimé; ce fut également sans doute à ce titre qu'elle trouva faveur en Portugal et en France, aussi bien que la confrérie du sacré cœur de Marie, fondée par Marie de Vallées († 1655).

II. DOCTRINE

L'expulsion des jansénistes de Port-Royal, la destruction de leur monastère et de leurs maisons d'éducation, n'avaient pas assouvi la haine que les jésuites avaient su inspirer contre eux à Louis XIV. La duchesse d'Orléans, mère du régent, en cite dans ses mémoires un trait assez caractéristique. Apprenant que Philippe d'Orléans était sur le point d'engager un domestique dont la mère passait pour janséniste zélée, le roi, informé de ce fait par les jésuites, interpella son neveu à ce sujet: « Qu'est-ce que j'entends dire? vous voulez prendre pour serviteur un janséniste? — Oh ! non, répondit le prince, je puis assurer V. M. qu'il ne l'est pas, je doute même qu'il croie en Dieu. — Si c'est vraiment le cas, dit alors le roi, et que vous en soyez sûr, prenez-le. » « Toute église, dit Rémusat, préfère les incrédules qui restent dans son sein aux croyants qui l'abandonnent. »

Louis XIV était dans ces dispositions, lorsqu'un religieux de l'ora-

[1] Baumgarten-Crusius, *Compend. der Dogmengesch.*, I. Neudeker, 274, 397.

toire, nommé Pascase Quesnel, chassé de son ordre pour son attachement à la doctrine de Jansénius, réédita en 1699 une *Explication suivie des quatre Évangiles,* dont la première édition avait eu le plus grand succès en France comme livre d'édification, et que le pape Clément XI avait approuvée. Les jésuites, irrités d'une telle faveur, n'eurent pas de repos qu'ils n'eussent, par le crédit des pères Lachaise et Le Tellier, obtenu du roi de demander au saint-siége la condamnation de ce livre. Clément, docile au désir du monarque, fit violence à son propre sentiment et, dans une bulle de l'an 1713, qui commence par ces mots : *Unigenitus Dei filius,* condamna comme fausses, captieuses, malsonnantes, offensantes pour les oreilles pieuses, téméraires, hérétiques, blasphématoires, etc., certaines propositions extraites du Nouveau Testament du père Quesnel et la plupart évidemment puisées dans saint Augustin [1].

Au reçu de cette bulle si impérieusement exigée, le roi fit assembler le clergé de France, pour aviser au moyen de la faire admettre unanimement dans son royaume. Mais les opinions furent fort partagées, et de nombreuses difficultés furent mises en avant contre son acceptation pure et simple. Louis XIV, impatienté, fit punir les évêques les plus récalcitrants, en ôtant aux uns le droit de suffrage, en exilant les autres. La bulle fut acceptée par le plus grand nombre et enregistrée en Sorbonne. Mais, au moment où le parlement se disposait à l'enregistrer à son tour, Louis XIV mourut, les jésuites furent renvoyés de la cour. Le régent, assez indifférent dans les questions religieuses, fit rappeler les bannis et obtint du pape un délai pour leur donner le temps de se soumettre. Enhardis par cette concession, les ennemis de la bulle demandèrent qu'elle fût soumise à un nouveau concile général, se servant d'expressions assez sévères sur la conduite du pape. Quatre évêques, et le cardinal de Noailles lui-même, qui d'abord s'était soumis, l'université, les facultés de théologie de Paris et de Reims souscrivirent à l'appel au concile. Toute la France se partagea en *appelants* et *acceptants.*

Malheureusement pour les premiers, il suffisait de bien menues cir-

[1] Parmi les propositions les plus sévèrement condamnées étaient celles qui recommandaient à tous les fidèles la lecture et l'étude de l'Écriture sainte, déclarant qu'elle était pour tout le monde, que son obscurité n'était pas pour les laïques une raison de s'en dispenser, que la leur arracher des mains, c'était leur fermer la bouche de Jésus Christ, etc.

constances pour changer les dispositions de la cour. Il vint à l'esprit de l'abbé Dubois, ministre et favori du duc d'Orléans, de convoiter, pour couvrir sans doute son indignité, le chapeau de cardinal. Dans ce dessein, et voulant se rendre le pape favorable, il détermina le régent à soutenir la bulle. Bientôt Louis XV parvint à la majorité, et le cardinal Fleury, son premier ministre, ayant manifesté les mêmes intentions, le monarque, à son instigation, tint un lit de justice pour contraindre le parlement à enregistrer la constitution *Unigenitus*. Depuis ce moment, les appelants furent déclarés rebelles aux lois du royaume, les plus prononcés d'entre eux durent s'exiler et se réfugièrent dans les Pays-Bas, notamment à Utrecht où ils trouvèrent d'autres jansénistes antérieurement expulsés. Mais il restait encore en France des partisans secrets de l'appel et du jansénisme, lesquels, réduits à la plus fâcheuse extrémité, mais encore convaincus de la justice de leur cause, furent portés à croire que le ciel ferait des prodiges en leur faveur [1]. Ce fut donc à coups de miracles qu'ils combattirent depuis ce moment.

Déjà lors de la première persécution contre Port-Royal, le miracle de la sainte épine, tant célébré par Racine et dont le contact, disait-on, avait guéri la nièce de Pascal d'une fistule lacrymale, avait été invoqué comme garant de l'orthodoxie des religieuses. Des prodiges à peu près semblables furent cités en faveur des appelants. La femme d'un orfèvre, gravement malade, affirma avoir été guérie en accompagnant une procession où un prêtre de ce parti portait le saint sacrement. Un diacre janséniste, nommé François de Paris, très révéré du peuple parisien pour sa bienfaisance et la pauvreté volontaire à laquelle il s'était voué par esprit d'humilité chrétienne, était mort en 1727 victime de ses austérités. Les jansénistes, qui le regardaient comme un saint, l'avaient fait ensevelir au cimetière de Saint-Médard avec cette épitaphe : *Insons pœnitentiæ victima*. Tout à coup, en 1731, le bruit se répandit qu'il s'opérait sur ce tombeau des guérisons miraculeuses. Ce n'étaient pas seulement des gens du peuple qui les attestaient ; le sieur de Montgeron, conseiller au parlement, déclara dans un écrit, publié avec tout l'accent de la sincérité, qu'après avoir longtemps vécu en impie et en libertin, et s'être moqué surtout du diacre Paris, il n'avait pu se refuser à l'évidence des faits dont il avait été témoin à

[1] Figuier, *Hist. du merveilleux*. Paris, 1859, t. II.

Saint-Médard, et que dès lors il s'était senti un tout autre homme. Cette déposition, transmise à la cour, le fit enfermer à la Bastille où il mourut, mais ne fit qu'affermir les jansénistes dans leur persuasion. Depuis ce moment, le cimetière ne désemplit de pèlerins qui venaient y chercher la guérison; c'était à qui pourrait s'emparer d'un peu de la terre qui couvrait la tombe vénérée pour s'en servir comme d'amulette. Quelques-uns, et jusqu'à des enfants, étaient agités dans ce lieu de convulsions extraordinaires, pendant lesquelles ils déclamaient contre la bulle *Unigenitus*, exhortaient ou menaçaient leurs auditeurs, prédisaient l'avenir et sortaient de là en se disant guéris. Les mandements épiscopaux ne purent arrêter cette frénésie; par ordre du roi, le cimetière de Saint-Médard fut fermé, muré, gardé; on mit en prison des convulsionnaires; le fanatisme des autres ne fit que s'en accroître et s'en aigrir. Munis du spécifique miraculeux du saint diacre, ils s'assemblaient dans des maisons particulières pour en éprouver l'effet; là, des convulsions les saisissaient; quelques-uns, pour montrer à quel point ils étaient convaincus de la vérité de ce qu'ils annonçaient, s'infligeaient à eux-mêmes d'horribles tortures, et, si leur courage venait à défaillir, ils appelaient à leur aide des hommes vigoureux qu'ils nommaient les secouristes, pour les frapper, les fouler aux pieds, jusqu'à ce que leurs forces fussent anéanties, et plus les douleurs étaient violentes, plus ils se disaient heureux. Ces scènes extravagantes ne laissaient pas de faire impression sur beaucoup d'esprits faibles, Mais à la longue, quand elles eurent perdu l'attrait de la nouveauté, elles n'eurent plus d'autre effet que de discréditer le parti qui y avait recours; et, comme l'a dit Voltaire, le tombeau de Paris devint dans l'esprit des honnêtes gens le tombeau du jansénisme. Il ne fallut rien moins qu'une nouvelle persécution pour lui rendre un peu de son crédit.

Christophe de Beaumont, archevêque de Paris, ayant appris qu'il y avait encore en France beaucoup de jansénistes qui ne voulaient recevoir la communion et l'absolution que des prêtres appelants, résolut d'extirper ce dernier reste de schisme. Dans son mandement de l'an 1752, il défendit expressément de donner les derniers sacrements à toute personne qui ne pourrait produire un billet de son confesseur, attestant qu'elle admettait la célèbre bulle. La plupart des évêques de France imitèrent l'exemple de Christophe de Beaumont. Mais le premier refus de sacrement prononcé en vertu de ce mandement donna

lieu aux plus grands scandales. Le parlement de Paris, auquel on en appela comme d'abus, et qui, peuplé d'anciens affiliés de Port-Royal, comptait dans son sein beaucoup de jansénistes secrets, manda l'archevêque à sa barre, et, sur son refus de comparaître, lui signifia de faire donner dans les vingt-quatre heures le sacrement qui avait été refusé. Le prélat répondit qu'il n'avait à rendre compte de son administration qu'à Dieu seul ; sur ces entrefaites, le malade mourut sans confession ; le parlement lui accorda néanmoins la sépulture ecclésiastique et interdit au clergé tout refus de sacrements. Quant au roi, qui avait eu plusieurs fois à se plaindre de l'esprit d'indépendance de ce corps, saisissant cette occasion pour le mortifier, il ordonna la soumission la plus entière à la bulle *Unigenitus* et défendit aux juges laïques d'intervenir dans aucun démêlé concernant l'administration spirituelle. Le parlement de Paris ne se désista point pour cela, non plus que les autres cours de France; l'archevêque, de son côté, tint bon, ainsi que les évêques; tout le royaume fut troublé au sujet des billets de confession. La querelle s'envenima à tel point que le roi bannit en masse son parlement, qu'il fut bientôt après contraint de rappeler. Ce n'était là qu'une étincelle, mais une étincelle tombée sur des matières inflammables. La désorganisation du pouvoir commençait à se faire sentir en France, et il suffisait de la moindre circonstance pour engendrer des conflits d'autorité; l'esprit de résistance, ne pouvant se faire jour encore dans la sphère politique, se déchaînait dans la sphère religieuse et éclatait sous cette forme au sein de la magistrature. A la fin les deux partis en référèrent de concert au pape Benoît XIV, et ce pontife éclairé, tout en confirmant dans son encyclique de l'an 1756 la constitution *Unigenitus*, n'exigea le refus des sacrements qu'à l'égard de ceux qui l'auraient notoirement et publiquement attaquée, mais défendit toute enquête qui aurait pour effet de s'ingérer dans le secret des consciences. Cette pacifique déclaration calma le différend qui avait failli hâter l'embrasement politique.

La suppression des jésuites, en éloignant de la scène le parti le plus acharné contre les jansénistes, les attaques des philosophes, qui ne ménageaient pas ceux-ci plus que les premiers, enfin les troubles politiques de la France, en transportant ailleurs le théâtre de la lutte, calmèrent plus efficacement encore l'effervescence de cette controverse. Mais si le jansénisme fit moins de bruit dès lors, il n'en

conserva pas moins une partie de sa vitalité. Il se perpétua dans l'Église sous trois formes différentes, et d'abord sous celle d'église séparée, de secte proprement dite. C'était dans les États protestants que les partis catholiques persécutés trouvaient souvent le plus sûr asile. De même que les jésuites furent admis en Prusse, les jansénistes, aux différentes époques de leurs persécutions, avaient trouvé un refuge en Hollande ; à la longue et dès l'an 1719, ils y formèrent, sous la protection d'un gouvernement réformé, une église catholique schismatique, c'est-à-dire indépendante, qui subsiste encore, quoique réduite à quatre mille membres environ et à vingt-cinq églises sous l'autorité d'un archevêque résidant à Utrecht, et de deux évêques siégeant l'un à Harlem, l'autre à Deventer. Un second élément, plus grossier, du parti janséniste, l'élément fanatique des convulsionnaires, se conserva pendant la révolution chez des sectaires demi-religieux, demi-factieux qui, dans leurs extases, prédisaient la chute du trône et celle de l'église établie ; et aujourd'hui, dit-on, il existe encore, sous le nom d'*Amis de la vérité*, des membres de Port-Royal, qui admettent les miracles de Saint-Médard. Enfin, de tous les éléments jansénistes, celui qui a fait le moins de bruit et produit le plus de bien, c'est celui qui est resté, dans le sein de l'église française, comme un levain de réforme lente, mais efficace, en y faisant pénétrer peu à peu, moins les principes dogmatiques de l'augustinisme rigide que ceux d'une morale plus austère, plus évangélique et plus pure que celle de l'église établie. Ses principaux représentants dans les temps modernes ont été l'évêque Grégoire et l'abbé Tabaraud de Lyon. De plus, à ce qu'on prétend, se trouve encore dans la paroisse de Saint-Séverin, où est située l'église de Saint-Médard, un foyer d'opposition janséniste composée de 250 personnes environ [1].

En terminant ce rapide exposé des controverses sur le jansénisme, nous ne pouvons nous empêcher de faire observer la place subalterne que la question dogmatique y occupe d'un bout à l'autre. Au fond c'était elle qui divisait les deux partis ; les jansénistes voulaient réformer l'Église par la doctrine d'Augustin ; les jésuites ne voulaient point de cette réforme ; de là l'acharnement avec lequel les uns soutenaient, les autres repoussaient les ouvrages de Jansénius et du P. Quesnel.

[1] Voy. le *Semeur* de 1838, la *Revue des Deux-Mondes*, janvier 1844, p. 102.

Cependant les deux partis, au lieu de discuter ensemble la vérité ou la fausseté de l'augustinisme rigide, se jettent dès l'abord sur les questions accessoires de compétence et de hiérarchie. Les jésuites accusent les jansénistes de nier l'autorité du saint-siège, qui affirme la présence de propositions hérétiques dans les ouvrages de Jansénius; les jansénistes affirment qu'elles ne s'y trouvent point, et que le saint-siège est faillible dans cette question de fait; et toute la controverse roule entre eux sur la distinction du fait et du droit.

La bulle *Unigenitus* paraît ensuite, condamne le Nouveau Testament du P. Quesnel, et les jansénistes, au lieu de défendre les propositions incriminées, se jettent sur des difficultés de forme, en appellent à un concile général, et c'est sur la légitimité de cet appel que se porte dès lors toute la discussion. Point d'arguments théologiques de part ni d'autre. Les uns attaquent par des lettres de cachet, des billets de confession, des lits de justice; les autres se défendent par des appels, des miracles et des convulsions. Encore une fois, la vérité ou la fausseté de l'augustinisme semble n'être pour rien dans la querelle, et cependant au fond il en est toujours la substance; il triomphera si les jansénistes triomphent, il succombera si ce sont leurs adversaires. Mais la même situation fausse que nous avons remarquée à l'occasion des controverses concernant Baïus et Molina se retrouve ici. Le débat était toujours entre saint Augustin et le dogme catholique, et il était impossible aux deux partis de condamner ni l'un ni l'autre. Voilà pourquoi tous deux de concert évitaient d'aborder la question; les jansénistes voulaient faire triompher saint Augustin sans paraître condamner le dogme catholique; les papes et les jésuites voulaient soutenir le dogme catholique sans paraître condamner saint Augustin.

Quant au mysticisme catholique, il ne trouva, pendant le XVIIIme siècle, que deux organes bien caractérisés, saint Martin, surnommé le « philosophe inconnu » et son disciple Sailer. M. Matter, auteur d'une histoire de saint Martin, caractérise ainsi ses productions. Les unes, qui forment un tout imposant, mais non pas un système, présentent un composé bizarre de spéculations originales, mêlées de cabale, de gnosticisme et de platonisme. Quoique ses expressions paraissent entachées de panthéisme, surtout dans sa doctrine des émanations, il n'a point donné dans cet écart. Il combat le matérialisme, mais par des

arguments qui ne sont pas d'une parfaite clarté. Il veut qu'au lieu de tenir compte de ce qu'on voit et de s'élever du monde à Dieu, on s'élève d'abord à Dieu, principe de la nature et de l'homme. D'un autre côté, il ne s'éloigne pas moins de la croyance de l'Église; partout, à la place de la parole extérieure de la révélation, il invoque la parole intérieure. Il doit être du reste placé parmi les théosophes plutôt que parmi les mystiques. Il avait lu Bœhm et Swedenborg, fréquenté Salzmann, Martinez Pasqualis, ce théurge portugais, chef des martinistes, et disait que Jacob Bœhm l'avait pleinement converti. Il mourut en 1804 [1].

Sailer, son contemporain, appartient plus directement que lui à l'histoire religieuse de son siècle. Né en 1751 d'une famille très obscure, mais très pieuse, il était entré à l'âge de dix-neuf ans chez les jésuites, trois ans avant leur suppression. Il devint répétiteur, puis professeur de dogmatique à l'université d'Ingoldstadt, ensuite de théologie pastorale à celle de Dillingen. Ses liaisons avec Lavater et quelques autres protestants le firent destituer en 1794. Mais il fut plus tard appelé à l'enseignement public à Landshut et dans d'autres villes, tout en restant suspect à l'autorité ecclésiastique supérieure, moins à cause d'opinions protestantes qu'il ne professait point, et dont il se défendait fort, qu'à cause de tendances mystiques qu'il avait puisées dans Fénelon, et qui le servirent heureusement dans la direction des consciences. Comme Lavater, il combattit surtout la dévotion extérieure et, à cet égard, exerça une heureuse influence sur le clergé bavarois. Il mourut en 1832, et n'a laissé que quelques ouvrages de médiocre importance, mais néanmoins de nombreux disciples [2].

Le mysticisme, découragé en France par le discrédit du quiétisme, par la condamnation de Fénelon et avant tout par l'esprit philosophique du siècle, n'y pouvait occuper une grande place. Ce ne fut qu'aux approches de la révolution française, que l'aristocratie menacée trouva dans saint Martin un consolateur et l'accueillit dans ses salons [3].

[1] *Real-Encycl*, XIII, 316. Frank, *Journal des savants*, 1863.
[2] *Encycl. des sc. relig.*, XI, 393.
[3] Frank, *ibid.*, p. 422.

DEUXIÈME SECTION

LE CHRISTIANISME EN ORIENT

ÉGLISE RUSSE [1]

Pierre le Grand, quelque jeune qu'il fût à la mort du patriarche Nikon, avait pu remarquer le peu de fruits qu'avaient produits ses réformes, et déplorer la disgrâce et la triste fin de leur auteur. Peut-être avait-il pénétré la cause de cet insuccès. En tout cas, les entretiens du genevois Le Fort, dont il avait fait son conseiller et son ami le plus intime [2], et les voyages qu'ils entreprirent ensemble dans les États d'occident pour en étudier les arts et les institutions, étendirent et dirigèrent ses vues pour la réforme de l'Église. Avant tout, il reconnut la nécessité d'y mettre lui-même la main, de l'aider lui-même à sortir de cet état stationnaire qu'elle tenait de son origine et auquel une direction ferme pouvait seule l'arracher.

Puis, comparant les divers États catholiques et protestants qu'il eut sous les yeux durant ses voyages, il comprit que pour être libre dans son gouvernement, pour exercer une influence réelle et salutaire sur l'Église,

[1] Voyez sur l'Église russe les remarquables articles de M. Leroy-Baulieu, insérés dans la *Revue des Deux-Mondes* de 1874 et 1875.

[2] Voy. Vulliemin, *Pierre-le-Grand et l'amiral Le Fort*, 1867 (*Bibl. univ.*). Voyez la description du mausolée qu'il lui éleva : Galitzin, *La Russie au XVIII*[me] *siècle*, p. 294.

il ne devait en partager la direction souveraine avec aucun chef ecclésiastique, quelque titre qu'il portât; les prérogatives que s'étaient fait attribuer les métropolitains de Moscou en recevant celui de patriarches, répugnaient à sa politique autant qu'à son orgueil. En conséquence, à la mort du patriarche Adrien, l'an 1700, Pierre ne lui donna point de successeur, laissa ce poste vacant et en confia momentanément les fonctions à Étienne Javorski, évêque de Raesan, qui, sous le titre d'exarque, devrait pourvoir aux affaires courantes, tandis que la direction principale appartiendrait à un synode dirigeant, présidé par l'exarque, mais convoqué par l'empereur. Au bout de vingt ans, lorsque Pierre, après ses éclatantes victoires et la fondation de Pétersbourg, sa nouvelle capitale, s'occupa sérieusement à régler les affaires de la religion. Javorski lui représenta qu'il ne pouvait, vu son grand âge, tout à la fois gérer son diocèse et se rendre à Pétersbourg lorsqu'il y était mandé par le czar; celui-ci lui répondit qu'il comprenait les difficultés de sa position, et ajouta que lui-même, ayant éprouvé pendant ses longues absences l'utilité d'un sénat dirigeant, composé des principaux dignitaires de l'empire, il croyait qu'une semblable organisation rendrait à l'Église les mêmes services, qu'en conséquence il la soumettait désormais à un synode permanent siégeant à Pétersbourg, et qui serait à la fois plus impartial et plus capable qu'un patriarche de supporter le poids des affaires. Ainsi fut supprimé le patriarcat, remplacé par un corps, nommé le « très saint synode, » composé des trois principaux métropolitains et de neuf autres membres choisis par le czar, qui devraient lui prêter un serment de fidélité des plus solennels, et dont tous les actes recevraient sa sanction. Les biens considérables du patriarcat furent réunis aux finances civiles et affectés à l'entretien de l'armée. Ce ne fut pas sans peine que le clergé vit abolir une dignité qui donnait tant de relief à son ordre, et qu'en outre il se vit retirer toutes les affaires de droit civil et de droit mixte qu'il gérait auparavant. Pierre n'eut aucun égard à ses plaintes, rappela l'histoire des longues divisions entre l'empire et le sacerdoce, qui avaient ensanglanté les États catholiques et qualifia d'absurde la fameuse allégorie des deux glaives[1]. Puis, aidé du plus distingué de ses prélats, Théophane Proco-

[1] Pour mieux réfuter encore ceux qui regretteraient le patriarcat, il fit représenter dans son palais une farce grotesque où il tournait en ridicule la papauté (Galitzin, *La Russie au XVIIIme siècle*, p. 112).

povitch, il travailla lui-même en 1713 et 1719 aux nouveaux règlements qu'il jugea nécessaires pour la réforme de l'Église. En 1721, il les fit examiner, discuter et souscrire par tout le clergé, les présenta lui-même au peuple, en expliquant dans un discours préliminaire les motifs qui l'avaient dirigé et, en considération des liens qui unissaient son église à l'ancienne Église d'orient, il les soumit aux quatre patriarches orientaux qui les approuvèrent, par l'organe de celui de Constantinople, en recommandant au saint synode l'observation stricte des canons des sept conciles écuméniques [1].

Pierre le Grand, fidèle à l'exemple de ses prédécesseurs, n'avait en effet l'intention de déroger en rien aux articles de la foi orthodoxe, non plus qu'aux rites du culte grec dont il ne s'occupa que pour lui donner une nouvelle splendeur. Ses ordonnances eurent surtout pour objet de régler les mœurs, les habitudes du clergé, de manière à trouver en lui un auxiliaire de la civilisation qu'il voulait acclimater dans son empire. Pour cela il lui fallait un clergé qui, bien loin de craindre les lumières, fût en état de les communiquer à son peuple. Aussi chargea-t-il les évêques d'établir dans leurs diocèses des écoles et des collèges, pendant que lui-même créait des académies, des imprimeries, des bibliothèques [2]. Il fut puissamment secondé dans cette tâche par l'exarque Étienne, qui se déclara protecteur de l'académie de Moscou, par Démétrius, fondateur d'un séminaire dans son diocèse de Rostoff; par Job, métropolitain de Novogorod, qui, à côté d'autres fondations charitables, établit quatorze écoles ecclésiastiques; enfin, par bien d'autres qu'il serait trop long d'énumérer.

Parmi les théologiens sortis de ces divers établissements, on distingue le collaborateur de Pierre le Grand, Procopovitch, auteur d'un grand nombre d'ouvrages dont le principal est sa « théologie chrétienne orthodoxe; » Théophylacte († 1773) qui dans ses « dogmes de la religion chrétienne orthodoxe » a donné l'exemple aux écrivains ecclésiastiques de son époque d'un libéralisme éclairé, jusqu'à ne parler ni des saints ni des images; mais surtout Platon [3] († 1812) qui, né en 1737 d'une famille indigente, s'éleva par ses travaux et son mérite aux plus hautes charges de l'église. Il apprit seul le grec, lut avec passion

[1] Mouravief, *Hist. of the Church of Russia*, p. 287.
[2] Mouravief, p. 270.
[3] Boissard, *L'Église de Russie*, II, 352.

Chrysostome qu'il choisit pour modèle dans l'éloquence de la chaire, entra en 1758 dans un couvent de Moscou, d'où il fut appelé par Catherine II pour surveiller l'instruction de son fils. Directeur de l'académie de Moscou, il vit s'élever jusqu'à un millier le nombre de ses élèves, et forma un grand nombre de prédicateurs distingués, entre autres Philarète.

Pierre, toujours occupé des intérêts de la civilisation de son empire et persuadé qu'il ne pouvait mieux y travailler qu'en attirant de tous côtés les étrangers capables d'y apporter de nouvelles lumières, d'y faire fleurir par leur exemple les lettres, les sciences et les arts, pensa que la condition indispensable pour atteindre ce but était de respecter leurs coutumes, leurs mœurs et avant tout leurs croyances nationales. Il ne craignit donc point de heurter à cet égard les répugnances de son peuple. Par son édit de 1702, il octroya dans toute l'étendue de ses États une pleine liberté pour l'exercice des différents cultes, fréquenta lui-même les églises des luthériens et des réformés; ses successeurs imitèrent son exemple et firent pénétrer ainsi peu à peu chez le peuple russe, sinon des principes, du moins des habitudes de tolérance. En 1722, avant de partir pour Astrakan, Pierre revint avec plus de solennité encore sur cette ordonnance. « Nous déclarons de nouveau, dit-il, ne vouloir point du tout nous mêler des affaires de conscience; nous voulons, au contraire, que chaque chrétien prenne sur soi le soin de son propre salut. Nous ordonnons donc qu'on tienne ferme là-dessus, que chacun soit protégé et maintenu dans une entière liberté, et que s'il ne trouve à sa portée ni prêtre ni église de sa communion, il ait le droit de faire ses dévotions chez lui, seul ou avec les siens, etc.[1] » Il lui fallut sans doute, pour réussir dans cette voie, opposée aux préjugés superstitieux et aux passions exclusives de son clergé, déployer une grande force de résistance, et c'est par là qu'il a pu dire à ceux qui le déclaraient supérieur à Louis XIV : « Je ne crois pas mériter cette préférence, mais j'ai été assez heureux pour le surpasser en un point essentiel : j'ai forcé mon clergé à la paix et à l'obéissance, tandis qu'il s'est laissé subjuguer par le sien[2]. »

Ce fut sans doute cette tolérance de Pierre le Grand qui, pendant son

[1] Voltaire, *L'empire de Russie sous Pierre le Grand*, chap. XIV.

[2] Galitzin, *La Russie au XVIIIme siècle*. p. 415. Voyez encore le serment qu'il ordonnait en 1701 de faire prêter aux archiprêtres, *ibid.*, p. 413.

séjour à Paris en 1719, engagea la Sorbonne, en veine alors de conciliation, à lui présenter un plan pour la réunion des deux églises, en faisant aux russes de larges concessions sur la question du St-Esprit et déclarant ne reconnaître au pape qu'une primauté d'ancienneté sur les évêques. Le haut clergé russe, consulté par l'empereur, y répondit par une réciprocité de vœux en faveur de l'unité chrétienne, mais en exprimant la crainte qu'une alliance plus étroite de l'Église orthodoxe avec une des églises d'occident ne devînt le signal d'une rupture avec les quatre patriarches écuméniques [1]. A plus forte raison Pierre, malgré les avances que les jésuites lui avaient faites au commencement de son règne, et qu'il n'avait pas d'abord repoussées, ne craignit-il point en 1719 de les sacrifier à la haine de son clergé.

Mais revenons au détail de ses réformes intérieures [2]. Résolu de ne laisser dans le régime religieux de ses États aucune entrave pour le travail, il abrégea les quatre carêmes de l'année, en adoucit la rigueur, les abolit même pour les militaires et les ouvriers au service de l'empire; il limita le nombre des prêtres aux stricts besoins des églises, n'admit dans les ordres que des prêtres mariés, sans leur permettre néanmoins d'employer plus d'un de leurs enfants au service de leur église. Il limita surtout le nombre des moines, décida qu'on ne pourrait embrasser le monachisme au-dessous de l'âge de trente ans, que les militaires et les cultivateurs ne pourraient y entrer qu'avec l'assentiment de l'empereur ou du synode, que tout moine devrait travailler de ses mains à quelque métier, cultiver les terres appartenant à son couvent, soigner les invalides qu'on y recevait et instruire les orphelins qu'on y élevait. Les mêmes ordonnances régissaient aussi les monastères de femmes qui ne pouvaient prononcer leurs derniers vœux qu'à l'âge de cinquante ans et qui, jusque-là, étaient libres d'en sortir pour se marier. Il les soumit du reste, les uns et les autres, à la plus exacte discipline.

Quant aux biens des couvents et des églises, qui formaient plus d'un tiers de la richesse de l'empire, et qui jusque-là étaient demeurés trop stériles dans les mains du clergé, Pierre aurait désiré s'en emparer et les rendre immédiatement à la circulation; mais il ne l'osa point encore, non plus que ses premiers successeurs. Pierre III, qui s'y hasarda avec

[1] Mouravief, 278. Boissard, *L'Église de Russie*, I, 226 s.
[2] Voltaire, loc. cit., chap. XIII.

une téméraire précipitation, y perdit le peu de crédit dont il jouissait, et la haine qu'il s'attira ainsi de la part du peuple et du clergé ne fut pas étrangère à la catastrophe qui le précipita du trône. Catherine II, en 1764, s'y prit plus habilement; elle fit en sorte qu'on ne pût suspecter sa dévotion, pourvut largement à l'entretien des religieux sécularisés et au traitement des principaux dignitaires de l'église, appliqua une partie des biens des couvents à des fondations charitables et se fit adresser par le clergé lui-même une pétition pour qu'elle voulût bien le décharger de tous soins temporels; ce vœu, naturellement, fut exaucé. Il fut donc, ainsi que la plupart des clergés protestants, réduit à la condition de salarié, inscrit annuellement sur le budget de l'État, et l'administration de ses biens fut remise à des chambres désignées par la cour.

Nous avons vu qu'au milieu du XVIIme siècle, le patriarche Nikon, en réformant le culte sur le modèle de l'ancienne église grecque, et faisant corriger les exemplaires vicieux des livres sacrés, avait soulevé contre lui les starovertsi ou vieux croyants attachés aux anciens rites et aux anciennes formules. Sa disgrâce ne les avait point apaisés : des capitales ils s'étaient répandus dans les provinces et là s'étaient recrutés de populations plus ignorantes encore et plus fanatiques. Ils se divisaient désormais en deux classes : la Popovtchina, qui conservait au moins un simulacre de clergé en dehors de celui qui acceptait la réforme de Nikon, et la Bezpopovtchina qui n'en admettait aucun, rompait entièrement avec l'église établie, rebaptisait ses convertis, proscrivait le mariage et ne reculait pas devant la licence des mœurs; cette secte annonçait la fin prochaine du monde et parfois poussait l'exaltation jusqu'au suicide. Depuis que Pierre le Grand, à son avènement au trône, avait dissous violemment la vieille garde moscovite des strélitz qui avait conspiré contre lui, ces deux catégories de factieux, les schismatiques et les strélitz, s'étaient liguées pour attaquer à la fois le trône et l'autel. Les monastères dont les rebelles parvenaient à s'emparer devenaient pour les raskolnicks des forteresses où ils se retranchaient et d'où ils bravaient les troupes du czar. Pierre ne put voir avec indifférence cette conspiration permanente dans ses États. Après avoir essayé auprès des chefs du Rascol les armes de la persuasion, les avoir fait réfuter par ses évêques dans des écrits et dans des conférences, et maintenu auprès d'eux un actif et courageux missionnaire, ancien rascolnik converti, Pitérim, qui les instruisit patiemment, fonda chez eux des églises et des

monastères, et put se vanter d'en avoir converti des milliers, Pierre fit ensuite poursuivre les rebelles obstinés dans les forêts où ils se retiraient, les fit traîner devant les tribunaux où les attendaient des supplices sévères. On vit alors se renouveler chez eux des scènes de fanatisme telles que les persécutions en avaient jadis causé chez les donatistes d'Afrique. Un jour trois cents rascolniks, pour ne pas tomber dans les mains de ceux qui les poursuivaient, se brûlèrent avec une église dans laquelle ils s'étaient réfugiés. Pierre comprit alors qu'il était allé trop loin, se contenta de leur imposer double taxe, de les exclure de tous les emplois et de les contraindre à porter une pièce de drap rouge attachée à leurs habits. Ce moyen, dit-on, en ramena un certain nombre, surtout de ceux des villes. Catherine II leur montra plus de tolérance; elle leur laissa la liberté religieuse, sous la condition de n'avoir à leur tête que des prêtres qui répondraient de leur soumission envers l'État[1].

A côté de cette secte et des branches nombreuses entre lesquelles elle se subdivisa, et qui de nos jours ont encore beaucoup de partisans, il s'en forma une, au XVIIIme siècle, d'un caractère tout opposé. Autant la première est formaliste et rétrograde, autant celle-ci est spiritualiste et progressive : c'est celle des duchoborzi (lutteurs de l'esprit)[2], dont les tendances hétérodoxes sont enveloppées sous une forme mystique. Ils rejettent en Dieu la trinité des personnes et n'admettent en lui qu'une triple révélation du Dieu unique, comme lumière, comme vie et comme paix, trois formes qui correspondent à l'intelligence, à la sensibilité, à la volonté. L'âme humaine, ainsi formée à l'image de Dieu, déjà créée avant le monde, a été unie à un corps pour expier une faute antérieure; la rédemption s'opère pour elle par l'incarnation du Fils de Dieu qui doit avoir lieu en chaque homme. Les mœurs des duchoborzi sont pures, et leur fidélité à leurs principes a résisté à toutes les persécutions. Leur culte est excessivement simple; ils rejettent les sacrements, même le baptême, la sainte Cène et la bénédiction nuptiale.

[1] On peut regarder comme une branche des rascolniks anti-cléricaux la secte des « Philippons » (du nom de leur chef). Ils sont répandus surtout dans la Pologne prussienne et se rapprochent des anabaptistes par leur refus du serment et du service militaire. Au lieu de prêtres, ils ont des anciens; point d'églises proprement dites, mais des maisons de prières où ils se rassemblent pour chanter des psaumes et lire l'Évangile.

[2] *Real-Encycl.*, XII, 531. Boissard, I, 554.

L'origine de cette secte est peu connue; elle paraît dater de la czarine Anne, peut-être même d'une époque plus tardive, de 1786 environ, où Catherine II la persécuta avec rigueur. D'Ekatherinoslaw, sa première résidence, elle se répandit dans d'autres provinces [1].

[1] Boissard, I, 554, en fait remonter l'origine à Procope Loubkine, vers 1715. Il la dit persécutée déjà par Pierre le Grand, tolérée au contraire par Catherine, mais ses adhérents déportés en Sibérie au nombre de 31 pour avoir abusé de cette tolérance.

TROISIÈME SECTION

CHRISTIANISME ET PHILOSOPHIE

De tous les faits de l'histoire de l'Église au XVIIIme siècle, le plus saillant, sans contredit, celui qui en révèle le mieux le caractère, ce fut la lutte que le christianisme eut à y soutenir avec la philosophie contemporaine. Mais pour mieux comprendre les diverses phases de cette lutte, il faut reprendre les choses de plus haut.

On se rappelle [1] qu'au XVme siècle, à côté d'une renaissance religieuse dont les représentants s'occupaient avant tout de l'étude des lettres sacrées et des antiquités chrétiennes, régnait une renaissance exclusivement littéraire et philosophique dont l'influence s'était maintenue pendant les premiers temps de la réformation et faisait plus ou moins concurrence à son œuvre. Tandis que les humanistes chrétiens cherchaient dans les livres saints et dans la foi pure des premiers siècles le principe de leur opposition aux superstitions de leur temps, d'autres, plus entièrement voués aux études et aux sciences profanes, épris de l'ancienne philosophie nouvellement remise en crédit, demeuraient volontiers étrangers aux questions religieuses, ne les abordaient guère qu'avec le sourire de l'ironie, ou, s'ils s'en occupaient sérieusement, cherchaient leurs solutions dans Cicéron, dans Platon, dans Aristote, ou encore

[1] Voy. t. III, p. 544 ss.

dans Plotin et dans Proclus, beaucoup plus que dans les enseignements de Jésus-Christ. Dans leurs rangs on comptait des indifférents tels que Machiavel, des sceptiques ou demi-sceptiques tels que Montaigne, son ami Charron et le portugais François Sanchez, des cyniques tels que Rabelais et Pierre l'Arétin, des matérialistes tels que Jérôme Cardan, des panthéistes tels que Césalpini d'Arezzo, des socialistes tels que Bodin et Campanella. Tous ces écrivains, quel que fût le degré de leur éloignement pour le christianisme, avaient échappé aux persécutions et presque tous aux censures de l'Église. Il n'en fut pas de même, il est vrai, des trois personnages qu'il nous reste à nommer.

Étienne Dolet, né à Orléans en 1509, vint à Paris en 1521, y fit ses études d'éloquence latine et s'éprit pour Cicéron d'un enthousiasme qui, ne l'abandonnant jamais, le fit surnommer le cicéronien et le porta à visiter l'Italie. Après avoir étudié trois ans à Padoue, passé un an à Venise, il retourna en France, étudia le droit à Toulouse, où il fut emprisonné pour avoir protesté contre un édit du parlement de cette ville qui interdisait les réunions d'étudiants. Délivré au bout de quelque temps, il se rendit de nouveau à Paris, obtint de François Ier un privilège d'imprimeur et se mit à publier ses propres œuvres, dont la hardiesse lui attira beaucoup d'ennemis, pendant que sa prospérité lui faisait des jaloux parmi ses collègues. Ceux-ci eurent la lâcheté d'écrire son nom sur un ballot rempli de livres protestants qu'ils avaient fait venir de Genève. Il subit jusqu'à cinq emprisonnements successifs. Enfin, le parlement le condamna comme hérétique, pour un passage où il semblait enseigner le néant après la mort. Il fut étranglé, puis brûlé sur la place Maubert. On a voulu le faire passer pour matérialiste et pour athée; mais l'ensemble de ses écrits montre en lui un de ces humanistes, si communs de son temps, et dont les sympathies et les admirations exclusivement classiques leur faisaient préférer le langage des poètes et des philosophes à celui des auteurs chrétiens.

Le titre de martyr de la libre-pensée appartient plutôt à Jordano Bruno. Né à Nôle vers l'an 1550, il était entré de bonne heure dans un couvent de dominicains. Là son génie impétueux, révolté contre l'hypocrisie à laquelle on voulait l'astreindre, se souleva contre l'autorité de l'Église et contre toutes celles que l'Église patronait. Par haine pour l'Aristote des moines, il embrassa le système des néoplatoniciens et se laissa peu à peu entraîner sur leurs traces vers un panthéisme qui,

u moins chez lui, s'unit toujours au spiritualisme le plus sincère [1]. ıprès avoir quitté son couvent, contraint à quitter aussi l'Italie (1580), se rendit d'abord à Genève, de là à Paris, en Angleterre où il reçut, ıarticulièrement de la reine Élisabeth un accueil flatteur, puis enfin ıans diverses universités d'Allemagne. Mais, à son retour en Italie 1590), le souvenir de sa désertion du couvent, les relations qu'il outenait avec les protestants, la hardiesse de ses doctrines cosmolo-;iques sur le mouvement de la terre, la pluralité des mondes et l'in-inité de l'univers, ses attaques contre Aristote, quelques passages de ıes écrits pleins de verve contre la superstition, tout cela, beaucoup ›lus que ses opinions panthéistes, excitèrent contre lui la haine du :lergé. Le sénat de Venise, qui l'avait appelé à professer à Padoue, céda ıux instances des inquisiteurs de Rome qui, après lui avoir fait son ›rocès, n'ayant pu obtenir de lui aucune rétractation, le condamnèrent ı être brûlé vif. A l'ouïe de cette sentence, Bruno releva la tête avec fierté et dit à ses juges : « Je soupçonne que vous prononcez cet arrêt avec plus de crainte que je ne l'entends, » et, au milieu des apprêts et des horreurs du supplice, il conserva jusqu'au bout une constance iné-branlable [2].

Le même supplice qu'il subit à Rome fut infligé à Toulouse en 1619 à Lucilio Vanini, né comme lui (1585) dans le royaume de Naples, voué comme lui et avec le même succès à l'étude des sciences naturelles, comme lui animé d'un esprit indépendant et paradoxal, mais moins recommandable par ses mœurs, qui le firent attaquer en justice par un magistrat dont il avait instruit les enfants [3].

Ce furent là les principaux organes de la philosophie soit sceptique, soit résolument anti-chrétienne que nous présente l'Europe au XVI[me] siècle. Les réformateurs eux-mêmes nous signalent cette disposition d'esprit chez plusieurs de leurs contemporains. « Ceux, dit Viret, qui se qualifient du nouveau nom de déistes reconnaissent un Dieu, mais ne rendent aucun honneur à Jésus-Christ; ils traitent de fables et de songes la doctrine des apôtres et des évangélistes; ils se moquent de toute religion, quoiqu'à l'extérieur ils se conforment à la religion de

[1] Bartholmess, *Essai sur la vie et les ouvrages de J. Bruno.* Paris, 1846, t. II, p. 393.

[2] Bartholmess, I, 211 s.

[3] Ibid., II, 414.

ceux avec lesquels ils vivent, qu'ils craignent ou qu'ils veulent se ménager. Quelques-uns d'entre eux prétendent croire à l'immortalité de l'âme, d'autres sont de la secte d'Épicure et ne croient pas plus que lui qu'il y ait une divine Providence qui gouverne le monde [1]. »

Néanmoins, tant que durèrent les premières luttes suscitées par la réformation de Luther, l'attention de l'Europe, absorbée par ce drame tragique et sanglant, où tant d'intérêts se trouvaient en jeu, ne s'était point laissé distraire par les attaques que livraient au christianisme ou aux principes chrétiens des écrivains pour la plupart isolés et peu connus. L'opposition protestante éclipsa pour lors l'opposition philosophique. D'ailleurs, les réformes que le protestantisme avait opérées, celles qu'il promettait encore, les justes espérances qu'il faisait concevoir aux amis sincères de l'examen et du progrès, le modèle de christianisme épuré qu'il offrait et qui prouvait combien la religion de Jésus-Christ différait de celle des pontifes de Rome, enlevait à l'opposition philosophique ses armes les plus redoutables et lui soutirait ses défenseurs les plus consciencieux. Aussi le XVIme siècle est-il loin de nous offrir une crise d'incrédulité philosophique pareille à celle que semblait présager le précédent. Un grand nombre de lettrés, qui auraient figuré parmi les indifférents ou les esprits forts, s'en détournèrent en passant dans le camp de la réforme.

Les protestants qui cultivèrent la philosophie, Bacon, Grotius entre autres, s'inspirèrent de sentiments vraiment chrétiens. C'est au contraire des pays où la réforme n'avait pu prendre pied, surtout de l'Italie et de la France que nous venons de voir sortir aux XVIme et XVIIme siècles presque tous les philosophes incrédules ou sceptiques, panthéistes ou athées. Bien plus, la plupart d'entre eux demeurèrent extérieurement attachés à l'Église catholique. « Ils ne crurent pas, dit Condorcet, devoir s'exposer aux embarras d'un changement après lequel ils se seraient trouvés soumis à la même contrainte.... ils craignirent même de se donner, par leur abjuration, l'apparence d'une hypocrisie volontaire et, en restant attachés à la vieille religion, ils la fortifièrent de l'autorité de leur nom. » Celle-ci, du reste, se prêtait assez complaisamment à ce calcul. Tant qu'on ne l'attaquait pas directement, tant qu'on voulait bien ne pas s'élever contre ses pratiques, elle n'examinait

[1] Schrœkh, *Kirchengesch. seit Reform.*, V, 655.

pas si l'on ne s'en moquait point en secret. Implacable pour les protestants, elle était accommodante pour les sceptiques [1].

Nous venons de voir, en effet, que ce fut moins comme athée que comme infâme que Vanini fut brûlé à Toulouse; moins comme panthéiste que comme prétendu luthérien, que Bruno le fut à Rome, moins comme sceptique, que comme accusé de l'introduction d'écrits protestants, que Dolet fut supplicié. Les autres ne furent l'objet d'aucune persécution; bien plus, ils jouirent quelquefois des faveurs de l'Église. Rabelais mourut prébendaire de Saint-Maur et curé de Meudon, et peu s'en fallut que Pierre l'Arétin ne reçût de Jules III le chapeau de cardinal. Pourquoi non? C'était un cardinal, c'était Bembo, qui s'informant des sentiments de Mélanchthon sur l'immortalité de l'âme, et, apprenant qu'il admettait ce dogme, observait qu'il l'aurait cru beaucoup plus sensé. Dans la dernière moitié du XVIme siècle, peut-être, l'Église de Rome n'eût plus toléré un tel langage, mais elle toléra toujours l'indifférence; ce qu'elle ne pardonna jamais, ce fut le zèle chrétien réformateur.

Il est certain que la révolution religieuse du XVIme siècle, en faisant disparaître chez quelques-uns des peuples chrétiens une partie des abus qui les scandalisaient, en leur faisant espérer des réformes plus profondes et plus générales encore, enfin en divisant, en passionnant les nations européennes, et forçant en quelque sorte chaque individu à se ranger dans l'un ou l'autre des deux camps ennemis, fit une puissante diversion à ces dispositions antichrétiennes, et conjura pour quelque temps une crise imminente d'incrédulité. Luther exprime très bien à cet égard le bienfait de sa réforme : « Si cette doctrine, disait-il douze ans après ses fameuses thèses, si cette doctrine ne fût pas intervenue, il y aurait eu une vraie catastrophe sur la terre d'Allemagne; car on ne voulait plus tolérer les abus, on allait les supprimer tous d'un seul coup. C'eût été une révolution irrégulière, turbulente, périlleuse qui eût entraîné la chute de toute religion, et aurait transformé les chrétiens en disciples d'Épicure [2]. »

[1] Le 11 mai 1564, on écrivait de France au cardinal Granvelle : « L'on continue la mélioration en la religion du royaume de France, et dict lon bien ce mot : quil n'y a plus de huguenotz, mais bien d'athéistes » (*Pap. du cardinal Granvelle,* VII, 630).

[2] *Briefe*, éd. de Wette, III, 439.

Mais le protestantisme n'avait réussi à prendre pied, tout au plus, que dans un tiers de l'Europe, et dans les pays protestants eux-mêmes la réforme, nécessairement encore incomplète, n'avait pas tenu tout ce qu'elle avait promis. Tout en détruisant, trop brusquement peut-être, certaines institutions qui auraient pu être un peu plus ménagées, en attaquant violemment certaines doctrines, telles que la nécessité des bonnes œuvres, le concours du libre arbitre de l'homme, dont il eût fallu seulement combattre les fausses acceptions ou les fausses conséquences que l'Église de Rome en tirait, elle avait respecté plus d'une erreur et laissé subsister plus d'un abus des anciens temps; plus d'un débris de la vieille scolastique s'était ou maintenu ou réintroduit dans la théologie protestante. Puis, comme si on l'eût trouvée trop audacieuse encore, on l'avait, en Angleterre surtout, enfermée dans des formules et des règlements sur lesquels aucune discussion n'était permise; on avait prétendu mettre des bornes aux légitimes recherches auxquelles elle-même, par ses principes, semblait convier les esprits consciencieux; en sorte qu'à cette grande époque de vie religieuse et de progrès, que Luther avait inaugurée au XVIme siècle, avait succédé depuis le XVIIme une période d'immobilité forcée, qui devenait à la longue aussi nuisible à la piété qu'à la science, celle d'une orthodoxie morte qui, par plus d'un endroit, prêtait le flanc aux détracteurs de la religion.

L'influence de la Renaissance n'en continuait pas moins à se faire sentir; mais ce n'était plus alors seulement l'étude des lettres et de la philosophie anciennes qui, perpétuée dans l'école, entretenait chez maints humanistes un esprit d'indifférence, si ce n'est de doute ou de dénigrement à l'égard du christianisme; de nouveaux dangers se présentaient pour l'Église dans l'essor extraordinaire qu'avaient pris, depuis les voyages de découvertes du XVme siècle, les sciences naturelles et géographiques, et, depuis Bacon, les sciences physiques et mathématiques qui leur servaient d'auxiliaires. Ces sciences qui, par leurs admirables découvertes, devaient féconder si puissamment la piété, en agrandissant l'idée que nous nous formons de la sagesse et de la bonté de Dieu, avaient, en attendant, pour effet, par l'ardeur exclusive avec laquelle on s'y vouait, de détourner l'homme de la plus importante de toutes les études au point de vue religieux, savoir de l'étude de lui-même, pour le pousser vers celle du monde matériel. L'esprit s'y habi-

ıait à un genre de certitude différent de celui auquel la religion peut rétendre. Il lui demandait les déductions rigoureuses propres aux ıathématiques, ou l'évidence palpable que donne le témoignage des ens. Épris des progrès de la science, et ignorant les besoins d'une ıultitude avec laquelle ils étaient trop rarement en contact, beaucoup ıe savants croyaient que la philosophie devait suffire aux hommes, eur apprendre à tous ce qu'ils devaient croire et les devoirs qu'ils ıvaient à remplir.

Habitués, dans leurs recherches, à prendre pour guide la raison ndividuelle, enorgueillis des découvertes auxquelles elle les avait conluits, ils s'en exagéraient volontiers la puissance. Ils oubliaient que ette faculté, capable de reconnaître la vérité, lorsqu'elle lui est offerte, parvient plus difficilement à la découvrir par elle-même, que bien philosopher n'est le partage que d'un petit nombre, que, dans l'ordre moral, plus que dans tout autre, les masses ont besoin d'être dirigées, soutenues par des institutions positives, qu'en supposant quelques hommes capables de s'élever sans secours aux plus hautes vérités de la religion, ce n'est pas là le privilège de l'humanité dans son ensemble, qu'à cet égard, rien jusqu'ici n'a pu lui tenir lieu du christianisme, que l'Évangile, enfin, n'eût-il d'autre mérite que de répandre et d'entretenir dans le monde les grands dogmes dont Christ a été le plus parfait révélateur, celui d'un Dieu unique et personnel, à la fois saint et miséricordieux, ceux de sa providence attentive, de sa paternité universelle, de transmettre jusqu'à nous, le tableau vivant de la personne de Jésus et de son œuvre, poursuivie par ses premiers disciples, ce serait un titre éternel à la reconnaissance et au respect des hommes les plus intelligents.

C'est ce dont beaucoup d'esprits furent malheureusement peu frappés. En lisant la Bible, ils ne semblaient préoccupés que de l'invraisemblance de certains récits, de l'incompatibilité de certains faits avec les données de la science. Ils lui demandaient ce qu'un document de ce genre ne pouvait leur offrir, des systèmes parfaits de physique et d'astronomie, une exactitude historique à l'abri de tout reproche; faute en un mot de trouver Moïse et Josué, Pierre et Paul au niveau des connaissances modernes, ils les jugeaient avec un dédain, que rendait plus étrange encore leur indulgence pour les livres sacrés des chinois et des indous.

Toutefois, si l'étude des sciences nouvellement mises en crédit n'était pas toujours favorable à la religion, la faute en était quelquefois aussi à l'Église elle-même. En persistant à prendre sous son patronage une foule de notions physiques, cosmiques, astronomiques, désormais reconnues insoutenables, en persécutant les savants qui avaient osé les combattre, en s'armant du pouvoir séculier, à Rome contre Galilée, et même en pays protestants contre Keppler et Tycho-Brahé, en proscrivant Descartes, Becker, Ramus et d'autres encore, en continuant à exploiter à son profit l'amour du merveilleux, en dépit de la science qui faisait ressortir plus que jamais l'unité de vues qui préside au gouvernement de cet univers, à tirer ses principaux arguments en faveur du christianisme, précisément de ce qui était pour les esprits sérieux la principale pierre d'achoppement, elle discréditait aux yeux du public éclairé le christianisme, dont la cause se trouvait ainsi confondue avec celle d'une science volontairement arriérée. En soutenant, jusqu'en ses moindres détails, l'infaillibilité de ce livre, dont on ne cessait cependant de tordre le sens par mille subtilités, en prononçant enfin l'absolu « tout ou rien » de la théopneustie, on provoquait les négations non moins absolues des philosophes, tant il est vrai que bien souvent la Bible n'a pas de pires ennemis que ses maladroits défenseurs.

Les scrupules, bien ou mal fondés, de la science n'étaient pas, au reste, le plus grand danger pour la foi. Après avoir vu, pendant plus de deux siècles, l'Europe désolée par les persécutions et les guerres religieuses, en voyant ces fléaux prêts à se déchaîner encore, bien des gens étaient disposés à en rendre le christianisme responsable, à décrier, sous le nom de fanatisme, la cause apparente de tant de maux, à penser du moins qu'une philosophique indifférence ou un sage scepticisme déjouerait les efforts de l'intolérance, et assurerait le repos des peuples si longtemps compromis.

On n'avait pas soif de paix et de tolérance seulement ; un besoin de rénovation sociale se faisait sentir en Europe ; les classes moyennes qui avaient acquis la conscience de leur force, sans pouvoir encore la déployer, découvraient partout dans l'organisation politique des abus à corriger, des tyrannies à supprimer, d'injustes privilèges à abattre. Or, dans les pays catholiques, et même dans plusieurs pays protestants, le clergé était au nombre, sinon à la tête des corps privilégiés dont on

spirait à s'affranchir; par état, il défendait ses prérogatives avec une ardeur passionnée, et, comme il ne craignait pas, au besoin, de confondre sa cause avec celle de la religion, il excitait contre elle les adversaires de l'ancien régime. Les classes élevées elles-mêmes, qui auraient dû, ne fût-ce que par instinct, comprendre où tendait cette hostilité, bien souvent s'y associèrent, tantôt par frivolité, tantôt pour se montrer au-dessus des préjugés vulgaires, tantôt enfin, dans ce siècle d'épicuréisme, pour aider à briser le frein qui gênait encore l'essor de leurs passions. Ainsi se généralisa dans tous les États chrétiens cette crise d'incrédulité qui, jusque-là, n'avait guère atteint que les pays demeurés catholiques. On encouragea la licence des écrivains, on accepta les dédicaces d'ouvrages impies, on eut à ses gages, on admit à sa table, on reçut dans son intimité des auteurs qui prêchaient un voluptueux épicuréisme, et faisaient consister toute la morale dans l'intérêt ou le plaisir. On ne s'apercevait pas qu'en étalant un luxe insolent, un égoïsme profond, des voluptés raffinées, on développait chez les classes inférieures, avec les mêmes goûts, une envie dévorante contre ceux qui seuls pouvaient les satisfaire, en même temps qu'on leur ôtait le seul frein qui pût réprimer ces dangereuses passions. Il arrivait bien, de temps en temps, à quelques-uns de pressentir ce danger. Ils auraient voulu, du moins, laisser au peuple ses croyances comme nécessaires pour le contenir. « Si vous pouvez, disait Voltaire, vous dispenser de croire à l'enfer, vous êtes bien aises que votre tailleur, votre domestique y croient. » Mais, outre que la manie de la popularité faisait transpirer aisément ces sortes de doctrines, la multitude qui ne se laisse pas volontiers faire sa part de vérité, qui se la fait à elle-même, qui copie ce qui lui paraît de bon ton, qui emprunte aux classes supérieures leurs façons de penser et de vivre, leur empruntait leurs principes pour les retourner bientôt contre elles.

Ainsi le nouveau divorce de la science et de la religion, les maux et les abus dont celle-ci passait pour complice, la corruption des hautes classes et l'esprit de révolte dans les rangs inférieurs, telles furent les causes générales qui, agissant ici séparément, là toutes ensemble, amenèrent cette crise d'hostilité antichrétienne dont nous allons suivre le développement dans les diverses parties de l'Europe.

L'Angleterre, au XVII[me] siècle, si nous la comparons aux pays demeurés catholiques, n'était pas celui sans doute où s'étaient con-

servés le plus d'abus, mais c'était un de ceux où le fléau des guerres religieuses avait sévi avec le plus de violence, où le fanatisme, servant de masque à des passions politiques, avait exercé le plus de ravages. Après ce long état de tension où le formalisme anglican, la frénésie puritaine, enfin les tendances catholiques de la royauté avaient tenu l'Angleterre, on aspirait à se reposer sur un terrain neutre, par conséquent en dehors de toute religion positive. Beaucoup de gens en étaient ainsi venus à ne vouloir du christianisme sous aucune des formes qu'il avait successivement revêtues. De là le déisme et le naturalisme, les deux systèmes principaux sous lesquels se manifesta d'abord en ce pays l'opposition philosophique, et qui firent leur première apparition sous le « long parlement. »

Dès l'an 1624 avaient paru sous le nom de Herbert, baron de Cherbury (✝1648), le traité: *De veritate prout distinguitur a Revelatione*, etc., et plus tard l'écrit intitulé : *Religio laïci*. Dans ces ouvrages, tout en élevant très haut la religion comme le trait caractéristique de l'humanité, en sorte qu'il ne pouvait y avoir d'athées que des insensés, tout en considérant la moralité comme le but de toute religion [1], il niait indirectement la nécessité d'une révélation, faisant consister tout ce qu'il faut savoir sur cette matière, dans les cinq principes suivants qui constituaient, selon lui, toute la religion naturelle, et qu'il prétendait trouver chez tous les peuples. L'existence d'une divinité, le devoir de lui rendre un culte, le bon emploi des forces humaines comme constituant le véritable culte, l'obligation du repentir pour le pécheur et la grâce promise à ce repentir, enfin la foi aux peines et aux récompenses après la mort: c'était sur ces éléments qu'il fallait, selon lui, juger les religions; tout ce qui les confirmait devait être admis, ce qui s'en écartait ou les obscurcissait, rejeté. Hors de l'église des « notions communes » point de salut. « Rien ne serait plus précieux, ajoutait-il, que de démêler ces notions communes et de les ranger par ordre, dans un temps surtout où la chaire ne conseille, ni ne raisonne, où la foi n'est extorquée que par la terreur, où la menace de la damnation éternelle est l'arme de toutes les Églises [2]. » Ces notions communes, expression qu'il empruntait aux anciens (κοιναὶ ἔννοιαι), n'étaient, d'après lui,

[1] Tayler, *Relig. life of Engl.*, p. 268.

[2] Ces quelques mots nous indiquent l'origine du déisme de Cherbury (De Rémusat, *Lord Herbert de Cherbury, Revue des Deux Mondes*, 15 août 1854).

e produit ni du hasard ni de l'art, mais des portions de la sagesse livine, que nous tenons du Créateur. De là le nom de religion natu-elle qu'il donnait à leur ensemble[1].

Mais les luttes acharnées, engagées au nom de la religion, et dont les lus farouches promoteurs avaient sans cesse à la bouche les paroles de a Bible[2], ne tardèrent pas à fournir de nouvelles armes aux adversaires de toute révélation. « Dans le feu même de la guerre civile, dit Villemain[3], et du fanatisme puritain, l'incrédulité s'était glissée; la révolution avait eu avec ses déistes lettrés, les Sidney, les Challoner, une classe d'incrédules grossiers sous le nom de *Nullifidiens.* » De son côté, Thomas Hobbes († 1679), influencé par le spectacle de cette anarchie et persuadé que l'homme, insociable et méchant de sa nature, ne peut être contenu que par le despotisme le plus absolu, considérait les religions d'État comme un nouveau frein destiné à le tenir en bride[4]. Au fond, ce n'était là qu'une autre forme et plus pernicieuse encore de l'indifférentisme religieux, car, selon Hobbes, ce n'était pas comme vraie, mais comme nécessaire, qu'une religion devait être prescrite; toute religion était bonne, pourvu qu'imposée par le pouvoir civil, elle brisât la perversité innée chez l'homme et le fît sortir de cet état de guerre de tous contre tous, qui était selon lui l'état naturel de l'humanité. C'est ainsi qu'il n'accordait le titre de citoyen qu'aux sectateurs de la religion prescrite par le gouvernement.

L'époque de la restauration (1660-89) ne fut pas plus favorable au christianisme en Angleterre. Charles II, prince frivole et déréglé, professait extérieurement l'anglicanisme; mais en secret il avait embrassé la religion catholique, et, au fond du cœur, il était assez indifférent sur la foi pour souffrir que son indigne favori, Rochester, en fît dans ses ouvrages l'objet de grossiers sarcasmes. L'étroit bigotisme catholique de Jacques II et son despotisme politique, manifestés en particulier par la destitution de Locke (1684), enfin la crainte de retomber sous le joug papiste, ne firent qu'exciter davantage encore le

[1] De Rémusat, *Ibid.*

[2] Pour les détails, voyez Macaulay, *Hist. d'Angleterre,* t. I, 121-123; 297 ss.

[3] Villemain, *Littérat. franç. au XVIIIme siècle,* 5me leçon.

[4] Damiron, *Mémoire sur Hobbes* (*Académie des sciences morales,* t. III, p. 304-306). « C'était, dit Gieseler, un mélange de scepticisme et de matérialisme; Hobbes ne se fiait qu'à ses sens, et la matière seule avait de la réalité à ses yeux. La religion n'avait de valeur que comme institution publique. »

zèle des libres-penseurs; contre ces maux redoutés, l'incrédulité parut un légitime moyen de défense[1]. L'esprit général d'indifférence et même de dédain pour la religion, qu'on remarque à cette époque, se reflète dans le déisme superficiel de Charles Blount († 1693), puisé en partie dans Hobbes, en partie dans Herbert, mais assaisonné du ton de persiflage à la mode sous Charles II[2].

Sous les Stuarts, l'incrédulité, contenue encore jusqu'à un certain degré dans ses manifestations extérieures, se donna pleine carrière dans l'ère nouvelle de liberté qu'ouvrirent la déchéance de Jacques II et la seconde révolution d'Angleterre (1689). Grâce à la liberté de la presse, décrétée en 1694, tandis que chez Hobbes elle s'était montrée amie de la force et du pouvoir absolu, elle devint depuis Guillaume III l'auxiliaire de la démocratie. Au-dessus des deux grands partis qui se trouvaient en lutte pour le pouvoir et la liberté, on vit se former à la fin du XVIIme siècle celui des *douteurs*, recruté dans les deux camps. L'empirisme de Locke, qui chez cet auteur, ainsi que chez Bacon, s'était allié à des principes religieux et chrétiens[3], dégénéra chez plusieurs en une philosophie sensualiste qui n'admettait rien que sur la foi des sens. Comme les preuves externes étaient les seules sur lesquelles insistassent les défenseurs de la révélation, ce fut sur ces preuves que la lutte s'engagea dès le commencement du XVIIIme siècle. Collins († 1729) attaqua celle des prophéties, Woolston et Wollaston celle des miracles; non point, ainsi que l'ont fait de nos jours quelques théologiens, pour leur substituer des preuves sujettes à moins

[1] Villemain, *Littérat. franç. au XVIIIme siècle*, 5me leçon.

[2] Voy. ses *Oracles de la raison*, ses deux livres de la vie d'Apollonius de Tyane, traduits de Philostrate avec des notes, etc.

[3] « Le libre usage, dit Tayler (*Relig. life of Engl.*), que Locke faisait de la raison dans l'examen du contenu des Écritures n'affaiblissait point sa foi, n'attiédissait point sa piété. Les dernières expressions de sa pensée sont empreintes d'une tendre et sérieuse dévotion, et d'une humilité qu'on peut comparer à celle de Newton, lorsqu'il ne parlait de ses découvertes que comme de menues coquilles recueillies sur les rivages de l'Océan.... Dans un siècle de grand mouvement intellectuel, où les anciennes opinions étaient abandonnées, et où le plus vif essor était imprimé à la poursuite de la vérité, c'est un fait remarquable que ses deux plus grands philosophes soient restés fermement attachés à la religion de Jésus-Christ et, non contents du respectueux hommage dû à une foi bienfaisante et vénérable, aient voulu soumettre son histoire et ses documents à un scrupuleux examen, et consacrer à sa défense et à sa glorification les forces de leur esprit. »

'objections, mais en croyant ébranler par là le christianisme lui-même, qu'on leur représentait comme reposant sur cette unique base. Collins, ort prévenu contre le clergé, regardait les mystères de la religion comme une invention des prêtres. Il écrivit un ouvrage qui a pour itre : *La fourberie ecclésiastique dans sa perfection.* Ce fut lui qui introduisit le nom de francs-penseurs (*free-thinking*) porté encore de nos jours par une secte de déistes en Angleterre et dont il opposait les principes à la foi aveugle, réclamée par le clergé, affirmant que les prophètes de l'Ancien Testament, Jésus lui-même et ses apôtres avaient été de véritables francs-penseurs et que les plus grands hommes de tous les temps l'ont été de même. Matthieu Tindal († 1733) et Morgan son disciple († 1743) attaquèrent l'idée et la possibilité d'une révélation; Morgan enseignait que toute la partie historique du christianisme était une pure invention des prêtres. Thomas Chubb († 1747), simple artisan, mais qui sut acquérir de son temps une certaine influence, réduisit le christianisme à quelques principes de religion naturelle.

Aux attaques philosophiques des auteurs que nous venons de nommer, aux doutes, en particulier, que le comte de Shaftesbury († 1713) élevait contre la révélation chrétienne, toujours d'un ton décent, mais sans chercher à les résoudre, lord Bolingbroke joignit le ton de persiflage permis alors aux grands seigneurs. Toland († 1722) fut plus savant qu'eux tous, mais il porta aussi plus loin qu'eux tous la hardiesse antichrétienne dans son ouvrage *Christianity not mysterious.* La plupart, comme nous l'avons dit, Bolingbroke surtout, avaient élevé des doutes sur l'immortalité de l'âme, Toland stigmatisa ce dogme comme une idée égyptienne. Les autres avaient respecté celui de l'existence personnelle de Dieu; mais lui, sur la fin de sa vie, toujours plus aigri par les poursuites juridiques dirigées contre son livre et contre lui-même, admit le panthéisme de Spinoza et rédigea en 1720, pour la profession de cette doctrine en communauté, une liturgie sous le nom de Panthéisticon. Pendant que Toland s'attaquait ainsi aux fondements de la religion, Bernard de Mandeville († 1733), hollandais, d'origine française, établi à Londres, sapait avec non moins de hardiesse les fondements de la morale et de la société, car au fond c'était elle qu'il prenait à partie dans sa *Fable des abeilles, ou les fripons devenus honnêtes gens,* avec un commentaire où il prouve que les vices des particuliers tendent à l'avantage du public.

Le déisme finit en Angleterre par dégénérer en scepticisme.

Deux célèbres historiens anglais de la fin du XVIIIme siècle, Gibbon et Hume, suivant les traces de Dodwell, professèrent l'un un scepticisme moqueur [1], l'autre un pyrrhonisme systématique encore plus dangereux. Dans ses *Recherches philosophiques* sur l'esprit humain, dans son histoire naturelle de la religion et ses dialogues sur la religion naturelle, Hume combattit jusqu'à la preuve tirée des causes finales, et soutint qu'aucun des dogmes de la religion n'était appuyé sur une base solide. Enfin, nous devons mettre aussi au rang des adversaires de la révélation l'auteur du *Siècle de la raison*, Thomas Payne, qui vécut assez longtemps en France, y joua un rôle pendant la révolution, et y composa en 1794 une série d'écrits contre le christianisme, attestant un grand défaut de science historique; ce furent ses os que Cobbett rapporta en Angleterre.

Plusieurs essais furent tentés dans ce même pays pour la profession commune de ces principes. Telle fut la société que fonda à Chelsea, puis à Londres (1780), pour des cours publics de déisme, David William, auparavant ministre dissident à Liverpool. Cette société, quoique tolérée, finit par se dissoudre; les déistes sincères y furent débordés par des hommes moins honorables qui ne voulaient que protester contre l'Église établie et l'ordre social auquel elle était associée et qui ne tardèrent pas à afficher leurs principes irréligieux. Le club du *feu d'enfer*, comme ils se plurent à l'appeler, tomba au bout de peu de temps; ce n'était pas la peine de se réunir pour ne professer que des doctrines négatives.

« Il y a, dit Tayler [2], dans le simple déisme un défaut qui lui est inhérent et qui l'empêchera toujours de devenir dans le monde une religion dominante. C'est une croyance individuelle isolée, ne reposant que sur elle-même, arrivant par ses propres efforts, par la contemplation des causes secondes, à l'idée d'une intelligence suprême, dédaignant ainsi les traditions du passé et fondant sur les connaissances du présent sa position indépendante. Une semblable religion, bien que professée par nombre d'hommes sages et vertueux, est de sa nature antisociale; car, tandis qu'un enthousiasme extravagant a souvent donné naissance à des sectes étendues, le pur déisme n'est pas encore parvenu à former une association durable. »

[1] Voy. les chap. XV et XVI de son *Hist. de la décadence de l'empire romain.*
[2] Tayler, *Relig. life of Engl.*, 2e édit., p. 283 s.

La Hollande, pays libre et hospitalier, qui depuis le milieu du XVIIme siècle servait de lieu de refuge aux partis religieux proscrits des pays voisins, aux huguenots, aux mennonites, aux indépendants et parfois aux unitaires, se montra également hospitalière et tolérante pour les philosophes; ils jouirent chez elle, sinon d'une liberté entière, du moins d'une tolérance qu'ils étaient loin de trouver ailleurs. C'est là que Descartes, retiré du service militaire, vint se livrer à la méditation, et que pendant l'espace de vingt ans (1629-1649) il publia ses ouvrages par lesquels fut inauguré le renouvellement de la philosophie en Europe. Son rationalisme, il est vrai, fut de la part des théologiens l'objet de diverses attaques. Le fougueux Voët, entre autres, recteur de l'université d'Utrecht, osa qualifier sa doctrine d'athéisme et en fit interdire l'enseignement. Elle n'en conserva pas moins, surtout en France, de nombreux et illustres adhérents dont plusieurs en firent l'application à la théologie [1].

Le juif, Bénédict Spinoza, ne pouvait espérer le même succès pour son panthéisme, dont l'idée-mère était, dit-on, empruntée aux rabbins; il ne fit en Hollande qu'un petit nombre de disciples; portugais d'origine, mais né à Amsterdam, il y vécut dans la retraite, avec la réputation d'un vrai sage et d'un homme de bien, et sa tranquillité n'y fut point troublée [2].

Le scepticisme de Bayle, quoique français, avait en Hollande bien plus d'avenir; depuis la suppression de l'académie de Sedan, il fut appelé à occuper une chaire de philosophie à Rotterdam. Mais il se fit connaître par son enseignement bien moins que par ses écrits, et c'est dans le public français que nous le verrons bientôt exercer sa principale influence.

Sous tous les rapports, l'Allemagne aux XVIIme et XVIIIme siècles offrait alors à l'incrédulité un terrain moins favorable que l'Angleterre et les Pays-Bas. La nation allemande avait été de tout temps attachée au christianisme comme au principe même de sa civilisation, et nous avons reconnu au XVme siècle l'influence de cet esprit religieux et chrétien dans le caractère de ses humanistes et au XVIme dans l'esprit

[1] Tennemann, *Manuel d'hist. de la philos.*, II, § 332.
[2] Ibid., § 338. Voy. *Œuvres de Spinoza,* trad. par Émile Saisset. Paris, 1843.

évangélique de l'opposition qu'elle fit aux abus de l'Église dominante. Si, depuis la fin de la guerre de Trente ans, le zèle religieux, fatigué par de si longues luttes et une si pénible tension, avait commencé à se ralentir; si, d'un autre côté, l'autorité abusive accordée au Formulaire de concorde, si les opiniâtres controverses de quelques docteurs luthériens, si l'immobile et sèche orthodoxie qu'ils s'efforçaient de maintenir, en rebutant les esprits éclairés, disposaient plusieurs d'entre eux à s'éloigner de la religion, ces abus avaient rencontré d'heureux correctifs dans le piétisme, l'hernutisme et la philosophie élevée de Leibnitz.

Jusque assez avant dans le XVIIIme siècle, les opinions antichrétiennes n'avaient trouvé d'organes que dans un petit nombre d'écrivains allemands, chez la plupart desquels elles portaient un cachet bien différent de celui qu'elles avaient revêtu ailleurs. C'était sous des formes mystiques, et presque avec la livrée du piétisme qu'elles s'y étaient manifestées. Ainsi, c'était dans le mysticisme piétiste que Conrad Dippel, né en 1673 à Frankenstein, dans la Hesse-Darmstadt, et mort en 1734, avait pris les germes de son détachement du christianisme extérieur et historique. Tel fut aussi le caractère du déisme d'une petite communauté de *Conscientiarii,* qui vers 1674 eut pour chef Matthias, et qui se maintint jusque dans le XVIIIme siècle. Le seul ouvrage proprement critique, composé à cette époque dans l'esprit du naturalisme anglais, n'était point destiné à voir le jour. C'était l'œuvre anonyme que Lessing découvrit dans la bibliothèque de Wolfenbuttel et dont il publia des fragments. L'auteur, Reimarus (1694-1768), qui ne cherchait point à faire école, ne voulait que se rendre compte à lui-même du résultat de ses recherches en matière de religion. Le ton sérieux de cet ouvrage se révèle dans une note de l'auteur. « Voici, se dit-il à lui-même dans sa préface [1], ton dessein n'est pas seulement innocent, il est juste et conforme au devoir.... Tu n'as point recherché le doute, c'est le doute qui t'a poursuivi et ne t'a laissé aucun repos.... Ta conscience t'absout, car elle te rend témoignage que tu n'aspires point à te faire un nom ni un parti par de téméraires nouveautés, à détourner le monde de la simplicité de la foi, à exciter la haine contre le clergé. Tu ne désires que les lumières, la vérité, la certitude et la paix pour toi-même, sans troubler personne dans ses opi-

[1] *Zeitschr. für hist. Theol.,* 1850, p. 533.

nions. Comment cela pourrait-il déplaire à Dieu et nuire à tes semblables ? » Ajoutons en faveur de Reimarus que, dans une apologie de la providence, il livrait à l'athéisme et au matérialisme une guerre des plus sérieuses. Quant à ces fragments qui, publiés par Lessing, excitèrent alors en Allemagne une rumeur semblable à celle qu'a excitée de nos jours l'ouvrage de Strauss, Jésus y était représenté comme ayant formé le projet de régner temporellement sur la nation juive et de la délivrer du joug des Romains, et ses disciples comme ayant, pour cacher l'échec de leur maître, bâti la fable d'un royaume spirituel. Mais la discrétion de Reimarus ne trouva pas longtemps des imitateurs.

Avec le règne de Frédéric II commence en Allemagne celui de l'*Aufklärung*, le parti des lumières, dont les membres, avec la prétention hautement affichée d'éclairer le genre humain, se déclarèrent absolument opposés à toute religion positive. Frédéric II (1740-1786), promoteur des idées nouvelles en Allemagne, après avoir pris en dégoût la religion, que son auguste père lui avait fait militairement enseigner d'après les principes de l'orthodoxie, avait salué avec enthousiasme la philosophie de Wolf. Mais ses relations avec Voltaire, d'Argens, Lamettrie, n'avaient pas tardé à modifier ses premières impressions, et s'il fit profession de déisme, il ne montra guère à l'égard de la religion et de ses ministres que le mépris qu'elle lui inspirait. On sait qu'il n'en parlait le plus souvent que sur le ton de la raillerie [1]. Dans l'Allemagne, dès lors copiste de la France, cette légèreté de jugement, ce parti pris de traiter de la manière la plus superficielle les questions religieuses, de ne les aborder que le doute dans l'âme, si ce n'est même le sourire sur les lèvres, fut l'un des caractères principaux de l'école dont Frédéric se proclamait le chef [2], et dont Berlin devint le foyer.

Un des organes de ce parti des lumières *(Aufklärung)*, qu'il ne faut pas confondre avec les *Lichtfreunde* du siècle suivant, Edelmann [3], saxon de naissance, après ses études théologiques à Iéna, avait exercé les fonctions de précepteur chez un pasteur orthodoxe. Pour se délivrer

[1] On lit dans un ordre de cabinet de 1781, sur le recueil de cantiques de Berlin : « Dans nos États, chacun peut croire ce qu'il veut; il suffit qu'il soit honnête. Pour ce qui concerne les cantiques, chacun est libre de chanter : *Nun ruhen alle Wälder*, ou d'autres inepties du même genre, etc. » (Lichtenberger, *Hist. des idées relig. en Allemagne*, t. I, p. 48.)

[2] Baur, *Kirchengesch.*, t. IV, 593.

[3] *Encycl. des sc. relig.*, IV, 245. Gieseler, IV, 21.

des doutes qui l'assaillaient, il s'était d'abord affilié aux piétistes, avait même soutenu des relations avec Zinzendorf, mais bientôt rebuté par leurs théories sur la régénération, il les quitta et se joignit aux séparatistes, et, à partir de 1735, publia dans un style grossier, sous les titres de *Vérités innocentes, Moïse sans voile, Christ et Bélial,* divers écrits qui eurent un succès de scandale. Il représentait le christianisme positif comme une superstition, l'Ancien Testament comme l'œuvre d'Esdras, le Nouveau comme un recueil de légendes composées sous le règne de Constantin, et il se croyait appelé à devenir un second Luther, si ce n'est un nouveau Christ, chargé de ramener tous les cultes à la religion naturelle. Il finit ses jours à Berlin en 1767, toléré par l'autorité qui cependant lui avait imposé silence. Si l'égarement d'Edelmann trouva des imitateurs au sein des groupes de l'*Aufklärung,* cette nouvelle école eut de plus estimables représentants dans la personne du libraire berlinois Nicolaï et dans celle de Basedow.

Nicolaï († 1811), à peu près exclusivement voué à la culture des belles-lettres, se lia avec Mendelssohn et Lessing, et créa avec eux diverses revues littéraires, dont la plus célèbre, la *Bibliothèque allemande universelle,* fondée en 1769, exerça une puissante influence en Allemagne à la fin du siècle dernier. Cette revue, destinée à faire connaître au public les productions les plus récentes de la littérature, écrite dans un esprit d'incrédulité, à la fois très superficielle et très dogmatique, devint l'organe officiel de l'*Aufklärung.* Du reste, en dépit des principes qu'elle soutenait, on ne nie point que Nicolaï n'ait rendu de vrais services à la cause de l'éducation nationale allemande[1].

Quant à Basedow, originaire de Hambourg, poussé par l'enthousiasme que lui avait inspiré l'*Émile* de Rousseau, il s'occupa activement de pédagogie. C'est en 1774 qu'il publia un grand ouvrage sur les réformes qu'il se proposait d'y introduire. Dans cet écrit, où il s'adressait aux catholiques, aux protestants et aux juifs, il déclarait que la véritable éducation consistait à éveiller le sens naturel, à aiguiser la faculté d'observation, et à inculquer dans l'esprit de l'enfant et de l'adolescent les principes généraux de la morale et de la religion, sans froisser les convictions religieuses personnelles. Basedow voulait créer un système d'éducation qui n'eût pour but que l'éducation elle-même;

[1] Baur, *Kirchengesch.,* t. IV, p. 594.

il est temps, disait-il, de renoncer à cette pédagogie qui n'est qu'au ervice de l'Église et de ses enseignements. » Pour lui, comme pour ousseau, les seules forces de l'homme, qui est un être bon par nature, evaient suffire à son éducation; c'étaient ces forces qu'il s'agissait 'utiliser et de diriger. Comme on le voit, le point de départ de Basedow 'était autre que la philosophie de Wolf. Ses idées répondaient si bien l'esprit et aux préoccupations du siècle, qu'il n'hésita pas à les appli-uer dans un établissement d'instruction qu'il fonda à Dessau, sous le om de *Philanthropinon.* Mais la négligence, la légèreté et même l'im-noralité du fondateur firent misérablement avorter cette tentative de éforme dans l'enseignement et l'éducation. Basedow mourut en 1790[1].

C'est sous un jour plus triste encore que l'*Aufklärung* fut représentée ar le groupe dont Bahrdt est en quelque sorte le coryphée, et auquel ppartiennent Wunsch, Mauvillon, etc., qui imitèrent assez lourdement e persiflage alors accrédité en France. Bahrdt († 1792) ne fut qu'un aventurier; sa vie de débauche, les professions d'orthodoxie qu'il sou-scrivit dans un but intéressé, l'étrange rôle qu'il joua dans l'établisse-ment d'instruction qu'il avait fondé près de Worms, sur le modèle du Philanthropinon de Basedow[2], sa fin misérable dans une auberge qu'il tenait aux portes de Halle, nous permettent d'apprécier à leur juste valeur ses prétendus efforts pour relever dans l'opinion publique le christianisme qu'il traînait dans la boue[3].

Mais de tous les pays de l'Europe, celui où le christianisme rencon-tra le plus d'hostilité, ce fut la France. Ses rois, qui avaient mis leur amour-propre à seconder chez elle l'essor des sciences et des lettres, à placer leur peuple à la tête de toutes les nations civilisées, l'avaient en même temps, par une fatale contradiction, retenu de force sous le joug d'une Église arriérée, pleine d'abus et dont les persécutions avaient pendant plus d'un siècle sévi avec un effroyable acharnement. Louis XIV, par la révocation de l'édit de Nantes, venait encore d'en

[1] Baur, ibid.
[2] Baur, IV, 598.
[3] Baur, ibid. Lichtenberger, I, 65. Pour expliquer l'origine du christianisme, il avait imaginé un roman sur le développement de la jeunesse de Christ, dressé par une société secrète à son rôle messianique et pourvu par elle de connaissances médicales et de remèdes inconnus jusqu'alors.

renouveler toute l'horreur; puis, sous l'inspiration des jésuites, mêlé aux interminables querelles du jansénisme et du quiétisme, il avait décrété de nouvelles proscriptions contre les deux partis. Nulle part donc l'état de la religion n'était dans un désaccord plus choquant avec celui de la civilisation et des lumières. Nulle part, sinon en Italie, le scepticisme enfanté par la Renaissance et secrètement perpétué dans l'école, n'était demeuré plus vivace qu'en France. Nulle part non plus l'esprit de frivolité et de dérèglement n'était poussé plus loin que chez la noblesse française. Les souverains en donnaient eux-mêmes le triste exemple qui n'était que trop suivi. Aussi voyons-nous sans étonnement, dans le cours du XVIIme siècle, un esprit d'indifférence et de scepticisme railleur, contrastant avec l'étiquette religieuse de la cour du grand roi, pénétrer sourdement dans la société française, envahir les salons et déjà y exercer assez d'influence pour que Bossuet, du haut de sa chaire[1], Nicole, Pascal et Fénelon, dans leur studieuse retraite, crussent devoir déployer contre lui toutes les ressources de leur génie[2]. La mort de Louis XIV et l'avènement de Philippe d'Orléans, comme régent, en délivrant les esprits d'un décorum gênant, qui n'était plus qu'hypocrisie, permit à cette irréligion latente de se déployer au grand jour. Les débordements de la régence, la corruption de la cour de Louis XV, la vie scandaleuse d'un abbé Dubois et de ceux de ses confrères auxquels il donnait le ton, ne firent qu'accroître encore le mépris pour toute autorité civile et ecclésiastique. L'exemple des déistes anglais dont les ouvrages furent traduits en foule à cette époque, vint exciter l'émulation des gens de lettres français. On vit alors ce que devient la foi d'un peuple dont l'état religieux est en flagrante opposition avec son état intellectuel et social. Toutes nos facultés sont unies entre elles par d'étroits liens; l'être qui croit et qui espère ne diffère pas en nous de l'être qui observe et qui réfléchit. Si vous voulez immobiliser les croyances d'un peuple, imitez l'Espagne du temps de Philippe II; gardez-vous de laisser pénétrer chez lui aucune trace d'instruction. Pour peu qu'il s'éclaire, il veut mettre sa foi au niveau de ses lumières, et s'il en est empêché, ce n'est pas contre ses lumières, mais contre sa foi qu'il s'insurge.

[1] Voyez l'oraison funèbre du prince de Condé.

[2] Nicole, *Lettre 45*. Sainte-Beuve, *Port-Royal*. III, 229. H. Rigaud, *Œuvres*. Paris, 1859, III, 113. Huber, *Les jésuites*, II, 297, 305, etc.

Dans les pays protestants en général, malgré les efforts continus qui vaient été faits pour immobiliser le dogme par des formulaires, l'esprit e la réforme n'avait cessé de réagir contre leur autorité. L'enseigne ıent théologique s'était insensiblement modifié ; les docteurs les plus clairés, renonçant à défendre des positions perdues d'avance, s'étaient etranchés dans le corps de la place et, quand la philosophie anti-chré-ienne ouvrit l'attaque, se trouvèrent en mesure de lui résister. Il serait lifficile d'énumérer tous les apologistes protestants qu'elle trouva sur la ırèche. Rien ne vaut pour la religion les services que lui rend une théo-ogie ouverte à la vraie science.

En Angleterre, J. Locke († 1704) s'était efforcé de prouver la divi-ıité du christianisme par les effets que produisent ses doctrines; dans ·on *Christianisme raisonnable*, il cherchait à démontrer que la religion :hrétienne, telle qu'elle est présentée dans les Évangiles, n'offre rien de :ontraire à la raison [1]. Butler († 1792) suivit la même méthode dans ·on apologie intitulée : *Analogie de la religion naturelle et révélée avec la :onstitution et le cours de la nature*, 1736 ; il tirait de cette analogie la probabilité de la religion et concluait qu'il était de la prudence la plus élémentaire d'observer fidèlement les devoirs prescrits par une foi dont l'objet était sinon certain, du moins fort probable [2]. Leland († 1766) fit ressortir l'insuffisance des religions païennes et des philosophies, pour affirmer comme Butler la très grande probabilité de la révélation chré-tienne. C'est à un point de vue différent que se plaça Lardner († 1768), qui se rattachait plutôt à l'école socinienne ; il défendit l'authenticité des Évangiles. Mais le plus populaire des apologistes anglais fut Paley († 1805), dont le traité qui a pour titre : *A view of the evidence of Christianity* (1794) est encore fort en vogue de l'autre côté de la Manche [3]. D'après lui, le christianisme repose sur les miracles qui ont été attestés par des témoins oculaires, dont les assertions sont elles-mêmes confirmées par leur vie et pour plusieurs d'entre eux par leur martyre. Mais il insiste principalement sur la sincérité des auteurs sacrés, la concordance des quatre Évangiles, l'accord de leur témoi-gnage avec celui des écrivains profanes de la même époque, etc. Signa-lons encore parmi les hommes qui, dans la Grande-Bretagne, prirent la

[1] *Encycl. des sc. relig.*, VIII, 325.
[2] *Ibid.*, II, 487 s.
[3] *Ibid.*, X, 147.

défense du christianisme, le physicien Prietsley († 1804), Warburton († 1779), les philosophes écossais Th. Reid († 1795), Beatti († 1803), Hutcheson, Oswald, etc., qui voulurent établir sur la bas du sens commun les principales vérités morales et religieuses; citon enfin en Hollande Hemsterhuys († 1790) [1].

La Suisse fournit une phalange respectable de défenseurs du christianisme. A Genève, ce fut Rousseau qu'on peut considérer comm le précurseur de la tendance, à laquelle on a donné plus tard le nom d christianisme *moderne;* puis Jacob Vernet († 1780), qui dans son vast traité *De la vérité chrétienne*, extrait des cours de Jean-Alphonse Turretini [2], mit en lumière le côté moral de la révélation, indispensable à ses yeux, pour purifier la religion naturelle et poser les fondements d'une bonne morale [3]; Ch. Bonnet († 1793) qui, dans se *Recherches philosophiques sur les preuves du christianisme* (1770), auss bien que dans sa *Palingénésie philosophique* et dans l'ensemble de se ouvrages, tenta d'unir la théologie et la philosophie; il y soutenai que les miracles qui attestent la mission divine de Jésus et des apôtres n'étaient que des actes préformés, déposés en germe au sein de l nature, et se manifestant au moment propice par le seul jeu des force et des lois qui président à l'univers. Claparède († 1801) publia de *Considérations en faveur des miracles.* Citons encore Abauzit († 1767 qui, dans son *Apologétique,* maintint l'accord de la religion naturell et de la religion révélée, celle-ci venant confirmer et populariser l première.

En Allemagne, comme en Angleterre et dans la Suisse romande, l religion chrétienne trouva de nombreux apologistes. Au nombre de se

[1] Franklin, peu connu comme philosophe religieux et comme apologiste, mérit de l'être, d'après sa correspondance publiée par M. Laboulaye. La dernière anné de sa vie (1790), interrogé sur sa foi par un américain orthodoxe, il répondit qu'i croyait en un seul Dieu créateur et en sa providence, que le culte le plus agréabl qu'on pût lui rendre était de faire du bien à ses enfants, que l'âme est immortell et sera traitée suivant ses œuvres, que la religion et la morale de Jésus sont le meilleures que le monde ait jamais vues et puisse jamais voir, mais qu'elle a sub de tristes changements après lui. Il a des doutes sur la divinité de Jésus-Christ mais n'y voit rien à reprendre, si elle a pour effet de faire mieux respecter sa doctrine; pour lui, il croit que la bonté de Dieu qu'il a éprouvée dans ce monde l suivra dans l'autre, quoiqu'il n'ait pas la présomption de croire la mériter. »

[2] Turretini lui-même publia son traité sur ce sujet. Genève, 1740, 3 v.

[3] Lichtenberger, *Encycl. des sc. relig.*, I, 438.

défenseurs, il faut tout d'abord placer plusieurs philosophes, tels que Leibnitz, Wolf et Kant, dont le dernier, dans son ouvrage sur *La religion dans les limites de la raison*, mettait, il est vrai, l'accent non sur le dogme, mais sur la morale qu'il identifiait presque à la religion. Plusieurs savants se joignirent à eux. Tel fut le mathématicien bâlois Euler († 1783) qui, dans son *Apologie de la révélation divine contre les esprits forts*, affirmait que le but principal qu'elle se proposait consistait dans l'amélioration de la volonté humaine, par une démonstration parfaite de l'amour de Dieu, seul mobile efficace pour conduire l'homme à sa véritable destinée ; tel fut encore le médecin bernois, de Haller († 1777), auteur de *Lettres sur les vérités les plus importantes de la révélation*, et d'un « journal » qui publié après sa mort, témoigne de la profondeur de ses sentiments religieux. Jacobi († 1819), frappé de l'impuissance de la critique kantienne et de l'idéalisme de Fichte dans le domaine religieux, admit à côté et au-dessus de l'entendement une faculté, un « sens interne, » qui permettait à l'homme de parvenir à la connaissance de Dieu et du monde suprasensible. Ce sens nouveau, la foi en d'autres termes, maintenait ainsi inébranlables les points fondamentaux de la religion, sapés, disait-il, par la raison et la science [1].

Plusieurs poètes allemands soutinrent aussi la même cause. Tels furent Klopstock († 1803) dans sa *Messiade*, dont le pathos nuisit malheureusement au but édifiant qu'il s'était efforcé d'atteindre, et Gellert († 1769), qui se montre dans ses poésies religieuses l'un des plus ardents défenseurs du christianisme.

Parmi les théologiens qui, pour atteindre ce but, s'appuyèrent avant tout sur les critères externes, citons les plus connus : Nœsselt, Less, Tœllner, Reinhard, J.-G. Rosenmüller, etc. Un grand nombre même de ceux qu'on s'est plu injustement à confondre avec les ennemis du christianisme, avaient figuré parmi ses apologistes. C'étaient des auteurs semi-rationalistes, amis des lumières, mais non sans leur sacrifier le christianisme [2], bien qu'on puisse leur reprocher d'en avoir souvent volatilisé les idées essentielles. Tel fut Jerusalem († 1789) qui, dans ses *Méditations sur les principales vérités de la religion*, réfutant Bolingbroke et Voltaire, déplorait que par l'affirmation de principes dogmati-

[1] Scholten, *Manuel d'histoire comp. de la religion et de la philosophie*, trad. 1859, p. 123 ss.

[2] Baur, IV, 601.

ques positifs on éloignât de Jésus « tant d'âmes honnêtes [1]. » C'est à la même école que se rattachent Sack, Spalding Zollikofer, et surtout Teller, le représentant le plus avancé de cette tendance qui ouvrit la voie au rationalisme [2]. Dans sa *Religion des gens plus parfaits*, Teller développait l'idée de la perfectibilité indéfinie du christianisme, qui, de religion qu'il est, tend à se transformer en morale. C'est bien là, en effet, l'une des thèses que soutiendra, comme nous le verrons, le rationalisme. Indépendamment de ces travaux apologétiques individuels, il se forma dans divers pays protestants des sociétés savantes et plusieurs fondations destinées à la défense du christianisme; telle fut à Londres celle du physicien et naturaliste Boyle († 1691) qui, à la suite d'un grave accident qui avait failli lui coûter la vie, se voua à l'étude des questions religieuses et proposa un prix pour la prédication annuelle de huit sermons apologétiques. A Leyde, le legs de Stolpe (1753), à Harlem, celui de Teyler (1786), à la Haye, la société fondée en 1785; une société suédoise et d'autres encore eurent à peu près la même destination.

Cet heureux accord entre la science et la foi qui, chez les peuples protestants, donnait lieu à tant de savantes apologies, n'existait plus en France et n'y pouvait exister. La théologie catholique, fixée au concile de Trente et dès lors maintenue stationnaire, se trouva insuffisante pour les luttes du XVIIIme siècle. La presse anti-chrétienne n'y rencontra plus, pour lui répondre, que quatre ou cinq apologistes, parmi lesquels on distingue l'abbé Bergier, auteur de la *Certitude des preuves du christianisme*, et surtout l'abbé Guénée, qui publia des *Lettres de quelques juifs portugais, etc., adressées à M. de Voltaire.* Si piquant que fût cet ouvrage, il trouva trop peu d'imitateurs. Ce fut à coups d'arrêts du parlement que le clergé français préféra combattre l'incrédulité. Sur la demande des prélats assemblés à Paris en 1770, le parlement condamna au feu sept ouvrages dénoncés plus particulièrement comme impies et dangereux, ceux de Woolston, Fréret, Voltaire, Helvétius, etc., et décréta la prise de corps contre quelques auteurs incrédules; cette mesure, en les décorant d'une sorte d'auréole, ne fit naturellement qu'aggraver le mal.

[1] Baur, ibid.
[2] Lichtenberger, I, p. 147.

Quand le relâchement et la tiédeur s'étaient fait sentir dans les communions protestantes, on avait pu y remédier à l'aide de sectes et d'églises séparées. En Angleterre les quakers et les méthodistes, en Allemagne les piétistes et les moraves, les baptistes en Hollande et en Suisse, avaient, par des procédés divers, travaillé à ranimer chez le peuple la foi et la vie religieuse, et leur zèle avait, en quelque mesure, réchauffé celui des clergés nationaux. En France, sauf la fondation de quelques couvents plus austères, toute tentative de ce genre avait été réprimée. La vie religieuse avait été sacrifiée à une vaine chimère d'unité. Aucune dissidence n'avait été permise; on n'avait voulu ni de la science protestante, ni de la sévérité janséniste, ni de la spiritualité des mystiques, ni de rivalité d'aucune sorte. Le zèle s'allanguit alors, comme nous avons vu s'allanguir la science. Le clergé, délivré de toute contrainte, ne songea plus qu'à jouir à son aise de ses prérogatives et de ses richesses; au lieu d'ecclésiastiques dévoués, on eut des évêques mondains, des abbés de salon, qui, en adoptant les mœurs du siècle, s'imaginaient regagner ses sympathies, et ne recueillaient que ses dédains. Le peuple, qui juge d'une religion par ses ministres, donna raison aux philosophes qui attaquaient cette église déchue.

Sous le point de vue social, enfin, le catholicisme français ne répondait pas mieux aux besoins de l'époque.

Quand Louis XIV, par ses articles de 1682, avait modifié la constitution de l'Église de France, il l'avait fait dans des vues purement égoïstes. C'était le roi, non la nation, qu'il avait voulu affranchir. Le roi dominait sur le clergé, mais le clergé continuait à peser sur le peuple. Le roi puisait plus librement dans les coffres du clergé, mais le peuple demeurait écrasé sous le poids du casuel et de la dîme. Le commerce et l'industrie dépérissaient faute d'aliments, les colonies, mal défendues, devenaient la proie de l'ennemi, le déficit croissait d'années en années, tandis que près de la moitié des biens territoriaux étaient dans les mains du clergé et que toutes les tentatives pour le soumettre régulièrement à l'impôt avaient échoué. Chaque fois, enfin, que la nation, humiliée par son impuissance et ses revers, essayait de se relever, elle rencontrait la résistance, passive peut-être, mais toujours opiniâtre de l'Église, et n'épargnait pas dans ses ressentiments la religion au nom de laquelle cette résistance s'exerçait.

Ainsi s'explique le caractère particulièrement destructeur que l'incré-

dulité revêtit en France au XVIIIme siècle. Quiconque aspirait au titre de philosophe se mit à prêcher l'irréligion dans ses différents degrés et, comme on courait moins de risques de la part de l'autorité en élevant l'étendard de l'irréligion, qu'en se faisant apôtre du protestantisme, comme les chefs de l'Église en France aimaient mieux qu'on ne fût pas chrétien du tout que de ne pas l'être à leur manière, on ne s'en tint pas longtemps à stigmatiser les vices de l'Église établie; on mit la sape aux bases mêmes de la religion et l'on finit par attaquer les fondements de toute piété et de toute morale.

Malheureusement, tout conspirait à servir les desseins des esprits forts et il semblait que les défenseurs de la religion eux-mêmes eussent pris à tâche de leur fournir des arguments. Plusieurs d'entre eux avaient cru bien faire, dans l'intérêt de la Révélation, de proclamer l'incapacité absolue de la raison en matière de foi, et d'établir une opposition complète entre ses enseignements et ceux du christianisme; sur quoi les philosophes avaient répondu que, si l'on voulait absolument que le christianisme fût déraisonnable, ils n'avaient, quant à eux, rien à objecter contre cette assertion, et ils s'étaient mis à enchérir eux-mêmes sur le thème que leur avaient fourni ces imprudents apologistes. Pascal, entre autres, qui cherchait en tout la certitude mathématique, à laquelle ses premières études l'avaient habitué, désespéré, lorsqu'il avait voulu se tourner vers la religion, de ne pouvoir arriver à la foi par cette même voie, avait fini, comme pour se venger de ses doutes, par fouler aux pieds la raison, la philosophie et toutes les preuves tirées des lumières naturelles et de l'observation scientifique. « Tais-toi, s'écriait-il, raison orgueilleuse; » ailleurs il ne craignait pas de dire : « Quand la religion serait fausse, je l'embrasserais encore pour mater en moi cette inutile curiosité, fruit de la chute. » Dans quelques-unes de ses *Pensées*, que les éditeurs de Port-Royal (1670) avaient ou mutilées ou supprimées, mais qu'on a retrouvées dans un manuscrit autographe conservé à la bibliothèque du roi [1], il rejette jusqu'aux démonstrations qu'on pourrait tirer de la révélation elle-même. « Les miracles, dit-il, ne servent pas à convertir, mais à condamner. » Quant aux prophéties citées dans l'Évangile : « Vous croyez qu'elles sont rapportées pour

[1] Voy. Cousin, *Des pensées de Pascal*, rapp. à l'Acad. franç. Paris, 1843. — *Études sur Pascal*, 5me édit., 1857.

ous faire croire? Non, mais pour vous éloigner de croire; » aussi éclare-t-il impossible que le christianisme puisse convertir les infidèles. elon lui, il n'y a qu'une seule voie pour croire, c'est de le vouloir, t, dans ce but, de mortifier l'esprit, de se transformer volontaiement en ces intelligences grossières que le clergé s'asservit par un ulte machinal. « Voulez-vous croire, dit-il dans un autre passage galement mutilé par Port-Royal [1], suivez la manière par où ont comnencé ceux qui croient; c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, n prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellenent cela vous fera croire et vous abêtira. — Mais c'est ce que je rains. — Et pourquoi? qu'avez-vous à perdre? » Et en effet, selon notre auteur, ce qui doit nous déterminer à vouloir croire, ce n'est pas a force des arguments en faveur de la foi, c'est uniquement qu'il y a out à gagner et rien à perdre en croyant; il compare la religion à ın jeu de croix ou pile, où le oui et le non sont également incertains, où toutes les raisons pour ou contre sont également fausses, mais où cependant il n'est pas possible de rester indifférent, où il faut nécesairement parier pour ou contre et où, dès lors, notre intérêt évident est de parier pour, puisque, « si Dieu n'est pas, il n'y a rien à perdre en pariant contre Dieu, et que, s'il est, on gagne le ciel en pariant pour lui [2]. » Ainsi Pascal s'efforçait de conduire à la foi par la route du scepticisme; et les prémisses de son apologie du christianisme ne sont, chose remarquable, que le pyrrhonisme de Montaigne renforcé et systématisé.

Avant Pascal, Gentianus Hervet vers la fin du XVIme siècle, après Pascal, Nicole, Bossuet, dans leurs efforts pour démontrer aux protestants l'absolue nécessité de l'autorité de l'Église, avaient également établi l'incertitude de toutes les preuves tirées d'une autre source; mais nul n'abonda plus dans ce genre d'argumentation que Huet, évêque

[1] Cousin, *Des pensées de Pascal*, p. 251, appendice, et fac-simile, p. 179.

[2] M. de Rémusat (*Philos. rel.*, 1864, p. 178) appelle Pascal le superbe contempteur de la raison humaine, l'infortuné génie qui n'a su édifier le christianisme que sur la double base du scepticisme et du désespoir. — Ailleurs (p. 146 ss.) Rémusat stigmatise fortement cette tactique qui consiste à exagérer la faiblesse de la nature humaine,... à avilir ses lumières, ses idées, ses efforts..... puis à faire apparaître dans ce néant de la raison, non la vérité, non la religion même, mais l'autorité de l'Église qui, au nom de sa force, de sa durée, exploitant le découragement et la peur, impose la vérité et la religion.

d'Avranches [1], dans sa « Démonstration évangélique, » qui parut en 1679 et surtout dans son ouvrage de « la faiblesse de l'esprit humain, » publié deux ans après sa mort. Reproduisant tous les arguments de Sextus Empiricus, qu'il ne fait que ranger dans un nouvel ordre, il arrive comme lui au doute universel : « On conclut, dit-il, qu'il faut douter, et que c'est le seul moyen d'éviter l'erreur. Les académiciens et les sceptiques n'affirmant rien, ne peuvent se tromper. L'empirisme et la probabilité sont le plus sûr moyen de philosopher. » Selon lui, donc, l'homme ne peut jamais arriver à la certitude d'aucune connaissance, ne peut jamais savoir d'une manière certaine si elles s'accordent réellement avec leur objet. Par conséquent, dit-il, c'est la foi seule qui peut lui donner cette certitude, et cette foi elle-même est un don de Dieu. Plusieurs de ses contemporains signalèrent le danger de cette argumentation, et montrèrent qu'elle devait détruire la foi en même temps que la raison. Les protestants, par l'organe de J.-Alphonse Turretini et de La Placette, stigmatisèrent ce *pyrrhonismus pontificius*, cet incurable scepticisme de l'Église romaine [2]. Le janséniste Arnauld lui-même attaqua vivement l'ouvrage de Huet, disant qu'il n'avait jamais lu de si chétif livre, que c'était renverser la religion que d'outrer ainsi le pyrrhonisme, que la foi est fondée sur la révélation et celle-ci sur des faits, et qu'il n'y avait point de faits humains qui ne devinssent incertains s'il n'y avait rien sur quoi la foi pût être appuyée.

Ce qu'Arnauld avait craint se réalisa. Les philosophes s'emparèrent avec empressement des prémisses qu'on leur avait fournies ; ils reproduisirent, en affectant de le regarder comme des aveux, tout ce que les apologistes avaient débité sur la faiblesse des preuves de la religion naturelle, puis, montrant à leur tour des objections et des difficultés aussi fortes dans les preuves tirées soit de l'autorité de l'Église, soit de celle de la Révélation, ils conclurent à l'incertitude complète de toutes les vérités religieuses [3]. C'est ainsi que le scepticisme de Pascal et celui de Huet parurent justifier le scepticisme érudit de Bayle.

[1] Voy. Bartholmess, *Huet, évêque d'Avranches*. Paris, 1850. C'est son système que Saisset désigne sous le nom de scepticisme *jésuite*, par opposition au scepticisme *janséniste* de Pascal.

[2] *Encycl. des sc. rel.*, VII, 742. Le jésuite Hardouin, dans les mêmes vues, poussait le scepticisme dans le même excès. Gieseler, IV, 12.

[3] Il arriva ainsi en France ce qui était arrivé en Angleterre lorsque Dodwell se

Pierre Bayle[1], né en 1647 dans le comté de Foix, d'une famille protestante, avait fait ses études à l'université de Toulouse, où les jésuites avaient profité des doutes qu'il avait déjà conçus, pour les fortifier encore et le tourner vers le catholicisme; mais bientôt il était revenu au protestantisme et s'était rendu à Genève. Nous avons vu qu'après plusieurs changements de séjour, il fut appelé au gymnase arminien de Rotterdam. Là, il ne se contenta pas de combattre avec force la superstition et l'intolérance de son temps; mais, dupe de son esprit souple et ingénieux qui lui montrait trop aisément le pour et le contre de chaque thèse, conduit par ses propres fluctuations à se défier de toute autorité, comme on l'avait habitué à se défier de la raison humaine, « chose, disait-il, mobile et changeante comme une girouette[2], » il se plut à entasser des objections captieuses contre les vérités de la religion naturelle aussi bien que contre celles de la religion révélée, fit ressortir les difficultés qui entouraient les questions relatives à Dieu, à la Providence, à l'immortalité de l'âme et à sa liberté, etc. Ce furent là les thèses qu'il développa dans ses *Pensées sur les comètes*, dans son *Dictionnaire historique et critique*, dans ses *Réponses aux questions d'un provincial*. La hardiesse de son scepticisme l'ayant fait destituer de la chaire qu'il occupait à Rotterdam, il supporta cette disgrâce avec patience et sérénité, trouva des distractions dans l'étude et des dédommagements dans le repos philosophique et la tranquillité d'une vie littéraire à laquelle des offres brillantes de l'étranger, surtout de l'Angleterre, ne parvinrent point à l'arracher. A sa mort, en 1706, il laissa la réputation d'un homme estimable dans sa vie privée; bien que son style, imité de celui de Montaigne, ait pu faire naître des doutes sur l'honnêteté de ses mœurs.

Mais la France, qui lut avec avidité les ouvrages de Bayle, ne s'en tint pas longtemps aux doutes qu'il y affichait. Elle prêta l'oreille à

fut servi de la même tactique. Dodwell avait frayé la voie au scepticisme religieux de Hume. On avait fait reposer la croyance en Dieu exclusivement sur la croyance à l'Église. Beaucoup de gens, quand ils cessèrent de croire à l'Église, cessèrent de croire en Dieu.

[1] Tennemann, *Manuel de l'hist. de la philos.*, II, § 351; *Encycl. des sc. relig.*, II, 141.

[2] Dans son *Dictionnaire critique*, il morigène les sociniens, accusés de faire de la raison la règle de la foi, et exalte le scepticisme, comme trait caractéristique des génies supérieurs.

d'autres auteurs qui imprimèrent à leur philosophie un caractère plus critique, plus négatif, plus destructeur de toute spiritualité. Le trait général de la philosophie française à cette époque, c'est un sensualisme qui, ayant puisé ses premiers principes dans l'empirisme anglais, reproduit avec excès chez Condillac, devait, par une pente rapide, arriver jusqu'au matérialisme le plus absolu. L'un des premiers qui entraînèrent la France dans cette voie fut Voltaire [1]. Malgré les doutes semés dans quelques-uns de ses écrits sur le dogme d'une providence et sur celui d'un avenir, Voltaire ne peut cependant être considéré comme matérialiste décidé, encore moins comme sectateur de l'athéisme, qu'il combattit au contraire fortement et en prose et en vers ; on doit plutôt le signaler comme ayant naturalisé en France la philosophie anti-chrétienne, qu'il exposa d'abord avec quelque modération, mais que bientôt il poussa jusqu'à l'immoralité et au blasphème. Voltaire, après avoir fait ses études chez les jésuites, dont les enseignements le disposèrent à n'envisager le christianisme qu'à travers un prisme peu favorable à sa sainteté, avait ensuite longtemps séjourné en Angleterre. Là, devenu l'ami, l'admirateur de Lord Bolingbroke, il avait appris à son école cette ironie amère dans laquelle personne ne l'égala. Avec la vivacité de son génie, avec son esprit éblouissant, avec ce talent qu'il possédait de répandre de la couleur et un charme piquant sur tous les sujets, il était éminemment fait pour régner sur un public frivole, qui voulait juger de tout sans prendre la peine de penser. Et quelle prise ne lui donnait pas l'ignorance de ce public, pour qui la Bible entière était un livre divin, mais fermé ! Voltaire n'avait qu'à lui en citer au hasard certains traits choquants pour ses idées ou pour son goût, et la Bible entière était jugée sur quelques pages de Salomon ou quelques versets d'Ézéchiel. Chaque jour la France attendait de son critique favori ce qu'elle devait penser sur toute question ; et lui, bien loin de comprendre la responsabilité attachée à un tel rôle, tranchant sur les sujets qu'il connaissait le moins, confondant perpétuellement la religion avec ses abus, la dévotion avec le fanatisme, la piété avec la superstition, se montrait animé lui-même d'un fanatisme subversif qui lui faisait dire « que si douze hommes avaient fondé l'Église, il se

[1] Voy. la caractéristique de Voltaire par Saint-René Taillandier (*Revue des Deux-Mondes*, 15 mars 1862, p. 421 ss.).

faisait fort de prouver au monde qu'il n'en fallait qu'un pour la renverser. »

Ce fut dans le même sens, sous son influence et sous la direction de ses amis Diderot et d'Alembert, que fut entrepris en 1751 et terminé en 1763, sous le nom d'*Encyclopédie,* un dictionnaire universel et raisonné des connaissances humaines, où la philosophie du XVIIIme siècle, comme déjà installée sur son trône, dictait à l'humanité les arrêts de la nouvelle science. Il est juste, sans doute, de le reconnaître avec M. Matter [1], ce qui contribua beaucoup à augmenter le crédit de ces écrivains et leur fit pardonner, même par d'honnêtes gens, leur attitude antichrétienne, c'est qu'ils passèrent aux yeux du public, et non sans raison, pour les amis des réformes sociales les plus justement réclamées, pour les défenseurs des droits de la conscience, pour ceux de la tolérance, de l'humanité, de l'égalité de tous devant la loi, en un mot pour les avocats de tout cet ordre de maximes philanthropiques dont le clergé leur laissait le monopole, témoin par exemple cette lettre de Voltaire, où il dit : « Tâche de faire naître l'indifférence, alors tu obtiendras sûrement la tolérance [2]. »

Autour de ces trois hommes, qui se décoraient par excellence du titre de philosophes, se groupèrent une foule de beaux esprits qui tous, dans la sphère particulière de leurs études, livraient quelque assaut à la religion. Buffon dans l'histoire naturelle, Raynal dans l'histoire politique, semblaient se plaire à couvrir de nuages l'action de Dieu et l'intervention de sa providence. Le marquis d'Argens († 1770) se fit l'avocat du hasard, l'apôtre d'un étroit scepticisme et le prôneur de l'apostat Julien. L'abbé Martin de Prades, prêtre de Montauban, qui d'abord s'était attiré les caresses des dévots, en soutenant que la religion était intolérante par essence, se trouva n'être lui-même qu'un sceptique flottant entre le christianisme et le naturalisme, mais penchant plutôt vers ce dernier. Dupuis chercha l'origine de tous les cultes dans la personnification de notions et observations astronomiques recueillies par les prêtres. Boulanger († 1759), dans son ouvrage de l'*Antiquité dévoilée* et ses *Recherches sur le despotisme oriental,* fit ressortir tous les maux de ce qu'il appelait la superstition. Fréret, dans son *Examen des*

[1] Matter, *Encycl. des sc. rel.*, art. Encyclopédie.
[2] *Revue des Deux-Mondes*, ibid., p. 449.

apologistes du christianisme, en combattit avec l'arme du ridicule les principales preuves. Le comte de Boulainvilliers publia sa *Vie de Mahomet,* dans le but de faire pâlir celle de Jésus-Christ, et une prétendue *Réfutation du système de Spinoza,* qui n'en était qu'un exposé plus clair à l'usage des gens du monde ; Condorcet et Volney, dans leurs méditations sur les destinées des sociétés, s'attachaient à énumérer tous les maux engendrés par le christianisme.

Le matérialisme, plus ou moins professé par la plupart des auteurs qui précèdent, fut érigé en théorie systématique par Helvétius († 1771) dans son livre *De l'Esprit,* où il cherche à prouver que le plaisir est le seul mobile légitime de l'homme ; par La Mettrie, membre de l'académie de Prusse et chambellan de Frédéric II, qui, dans ses écrits, aussi immoraux que sa conduite était scandaleuse, l'*Homme machine,* l'*Homme plante,* l'*École de la volupté, Histoire naturelle de l'âme,* réduisit l'homme à un pur mécanisme. Enfin l'athéisme lui-même trouva des prôneurs dans l'auteur du *Système de la nature,* qu'on attribue généralement aujourd'hui au baron d'Holbach (1767-76) ; dans l'astronome Lalande qui, en traçant les lois du système céleste, refusa d'y reconnaître l'empreinte d'un dessein suprême et l'œuvre d'un Dieu tout-puissant.

Ainsi l'incrédulité qui, en Angleterre et en Allemagne, sauf quelques exceptions déjà mentionnées, avait affecté en général un caractère sérieux, modéré et scientifique, qui s'y était d'ordinaire concentrée dans les rangs supérieurs de la société et n'avait cherché que rarement à descendre parmi les masses, se popularisa en France au delà de toutes limites. Elle n'y trouvait pas pour contrepoids dans l'éducation du peuple, jusqu'alors tout entière sous la direction d'un clergé rétrograde, ce fond de culture religieuse et morale que la plupart des nations protestantes devaient à la réformation, qui permit à Genève et à la Suisse de lutter avec quelque succès contre l'influence de Voltaire, et fit de Rousseau, dans ce qu'on appelait l'école philosophique, une si éclatante exception. On sait avec quelle fermeté il soutint l'étendard du spiritualisme, avec quelle éloquence il plaida la cause de Dieu, de l'âme, de la conscience et de l'immortalité. Mais la pente du siècle fut pour le moment la plus forte ; pour en finir avec l'Église et l'ancien régime, on avait hâte d'en finir avec la religion [1].

[1] Alexis de Tocqueville n'hésitait pas à attribuer l'irréligion dominante alors

Ce serait se tromper sans doute que d'attribuer à l'incrédulité seule une révolution dont les causes étaient si anciennes et si complexes. Elle fut plutôt l'un des symptômes des bouleversements qui se préparaient en France. Mais nous pensons qu'une cause non moins efficace de cette révolution, ce fut celle-là même qui avait contribué à enfanter l'irréligion, nous voulons dire la proscription de la réforme protestante[1]. Quant aux forfaits de la révolution, l'irréligion y contribua sans doute. Un peuple, arrivé au point de ne rien croire, de ne rien respecter, ne pouvait plus, ses passions haineuses une fois déchaînées, s'arrêter que dans la lassitude du crime. Mais ici encore il faut remonter plus haut, et pour comprendre la terreur de 1793, se rappeler celles de 1572 et de 1685[2]. Les crimes de la révolution furent le contre-coup de ceux du fanatisme. La populace, que le clergé avait exercée au massacre des protestants, tournait maintenant contre ses maîtres et contre le clergé lui-même les leçons qu'elle en avait reçues, et contre le christianisme les armes qu'on lui avait fournies contre la réformation. Ce fut chez les démagogues et l'aveugle troupeau qui les suivait, un emportement, une frénésie qui ne leur laissa plus de repos, que le divorce accompli dans les esprits ne le fût dans les faits et jusque dans la Loi.

Quand le clergé se fut révolté contre la constitution civile qu'on lui avait donnée, et que l'Église catholique, le pape en tête, eut jeté le gant à la révolution, la révolution répondit, non pas seulement par la déportation des prêtres réfractaires, non pas seulement par l'abolition

chez les Français à ce que l'Église était le principal obstacle à la révolution politique qui se préparait, et par conséquent la principale gêne pour les écrivains qui en étaient les promoteurs. (*Ancien régime et révolution*, c. 14.)

[1] C'est ainsi que l'envisage Edgar Quinet, dont nous ne pouvons nous dispenser de citer à ce sujet les mémorables paroles. « On a déploré, disait-il, la révocation de l'édit de Nantes à cause des vides laissés dans l'industrie française. Le dommage moral était bien plus grand, et la révolution l'a prouvé,... La France s'est arraché le cœur et les entrailles par l'étouffement de deux millions de ses meilleurs citoyens. Les protestants émigrés s'étaient fondus dans les pays voisins, aucun ne revint en 87 ni en 89. Le moyen âge se trouva aux prises avec l'esprit moderne sans aucun intermédiaire; de là un choc furieux.» (Quinet, *La Révolution*, I, p. 244 ss.)

[2] Ici encore laissons parler Quinet (*Ibid.*, p. 192 ss.) : « La Terreur était un legs de l'ancien régime. Le duc de Noailles disait à Louvois : Il y a dans cette province 240,000 religionnaires, dans un mois tout cela sera expédié. Sans doute; mais l'athéisme devait sortir de là. Les missions bottées, en extirpant les protestants, déchristianisèrent les catholiques. »

de l'Église, mais par celle du christianisme. L'autel tomba en même temps que le trône; le calendrier chrétien fit place au calendrier républicain, le dimanche aux décades, les fêtes chrétiennes aux sans-culottides. On ferma les églises, on livra les vases sacrés à la profanation; le néant fut inscrit sur la porte des cimetières. L'archevêque de Paris, Gobel, fut contraint de venir avec ses prêtres à la barre de la Convention, attester que jusqu'alors il n'avait travaillé qu'à tromper le peuple. Dieu fut déclaré déchu de ses honneurs; un nouveau culte fut substitué au sien : ce fut celui de la raison et de la liberté, dans lequel des actrices, montées sur des chars de triomphe ou élevées sur des autels, recevaient, sous les noms des nouvelles déesses, l'encens et les hommages de la foule.

L'athéisme légal, proclamé sur la motion de Hébert, ne subsista pas longtemps, il est vrai. L'année suivante (1794), Robespierre, voulant renverser Hébert, déclara dans la Convention, que sans la religion, les vertus publiques qu'on cherchait à rétablir demeureraient sans garantie. Sur sa motion, la Convention proclama le 4 mai et la France reconnut l'existence de l'Être suprême, l'obligation de lui rendre un culte par le fidèle accomplissement de tous les devoirs, enfin l'immortalité de l'âme; une fête nationale fut consacrée à l'Être suprême, et célébrée avec la plus grande pompe le 8 juillet sous la présidence de Robespierre. Mais ce n'était pas assez pour satisfaire l'opinion. Après avoir essayé de l'athéisme de Hébert, puis du déisme de Robespierre, chacun reconnut le vide de cette religion décrétée et commença à reporter ses vœux vers la religion positive qu'on avait abandonnée. La chute de ce dernier, en 1795, en inaugurant la réaction politique, permit de satisfaire à ces vœux. Il fut accordé aux chrétiens de manifester leurs convictions religieuses et de s'assembler sans bruit pour leur culte; mettant à profit cette nouvelle liberté, ils montrèrent une ferveur dès longtemps oubliée.

Le parti révolutionnaire, inquiet de ce retour, qui déjà lui faisait craindre le rétablissement de l'ancien ordre de choses, chercha à tromper les besoins religieux du peuple par la création d'un culte uniquement basé sur les principes de la religion naturelle. Alors se forma, à l'imitation des sociétés de déistes anglais, la société des Théophilanthropes (amis de Dieu et des hommes), qui, secondée par le Directoire, établit dans la capitale et dans plusieurs villes des

épartements une forme de culte conforme à ses principes, et qui e célébrait les jours de décadi et des fêtes révolutionnaires. On y rononçait des discours, des prières, on y lisait des liturgies, on y hantait des hymnes où se trouvaient retracés, ainsi que dans les nscriptions qui décoraient les murs des temples, les vérités de la religion naturelle et les devoirs du citoyen ; on y célébrait par des images t des actes symboliques la naissance et le mariage ; on y représentait le même les révolutions des saisons, etc. La première réunion se tint Paris le 16 décembre 1796. Un comité directeur, composé de quelques hommes de talent et de quelques docteurs dont ils faisaient choix, formaient le sacerdoce théophilanthropique. On y comptait des laïques très estimables, Dupont de Nemours, Bernardin de Saint-Pierre, mais surtout nombre d'ecclésiastiques apostats. Pendant quelque temps, un certain prestige artistique, et plus encore l'attrait de la nouveauté, donnèrent quelque vogue à ce culte. Mais l'enthousiasme, puis la curiosité elle-même se refroidirent bientôt ; les assemblées devinrent de plus en plus désertes. Dès l'an 1800 on avait beaucoup de peine à trouver des orateurs, des chantres et surtout de l'argent. Les apostasies devinrent plus fréquentes, les théophilanthropes furent persiflés dans les journaux, des schismes se déclarèrent parmi eux. Leur culte, supprimé sans effort dans les provinces, ne se soutint plus qu'à Paris ; dès le 18 brumaire an VIII, au premier signal d'opposition de la part de l'autorité, il tomba sans résistance après avoir duré cinq ans. Le 21 octobre 1801, les consuls lui fermèrent les temples nationaux.

Ainsi, on ne se contenta guère plus longtemps du culte improvisé des théophilanthropes que de la profession de foi de Robespierre. Les églises, à peine rendues au culte chrétien, et avant même que le pouvoir l'eût repris sous sa protection, se remplirent d'un concours empressé de fidèles. C'est sous ces nouveaux auspices que le XIXme siècle allait s'ouvrir.



SECONDE PARTIE

LE CHRISTIANISME AU XIXME SIÈCLE

INTRODUCTION

L'historien qui, après avoir retracé les faits des temps passés, vient à raconter ceux de son propre temps, se trouve dans une situation, à bien des égards, toute nouvelle. Si, d'un côté, les événements accomplis sous ses yeux, ou transmis par des témoignages qu'il peut facilement vérifier, lui inspirent un plus haut degré de certitude, si la part, quelque faible qu'elle soit, qu'il y a prise, si les impressions personnelles qu'il en a reçues, leur donnent à ses yeux plus de vie et d'actualité, d'un autre côté, et par cela même, il a lieu de moins compter sur son impartialité en les racontant. Mais surtout il doit craindre de n'en pas mesurer exactement les proportions et de se méprendre sur leur degré comparatif d'importance. Nul ne voit dans ses dimensions exactes l'objet qui touche ses yeux. Les faits de l'histoire, ainsi que l'ensemble d'un tableau, demandent à être contemplés d'un peu loin ; il leur faut la distance et la perspective. De même encore qu'on ne connaît bien la direction d'un fleuve qu'après en avoir quelque temps suivi le cours, le caractère distinctif et le rôle d'une époque ne se dessinent nettement que par sa comparaison avec celles qui la suivent. Combien d'événements célébrés avec emphase, ou décriés avec emportement par les contemporains, et dont la postérité a conservé à peine quelque souvenir ! Combien de brillants météores dont l'éclat n'a duré qu'un instant ! Combien, au contraire, de personnages obscurs dont le nom n'a cessé de grandir, d'œuvres inaperçues à leur début et qui laissent après elles des résultats incalculables ! Privé de ce grand critère que le temps seul peut lui fournir, l'historien de son propre siècle court ainsi le risque de se tromper dans ses appréciations, de prononcer des jugements qui seront démentis par l'avenir.

Mais, si c'est une raison pour apporter d'autant plus d'attention

dans nos recherches, de fidélité dans nos récits, de réserve dans nos jugements, ce n'en est pas une qui nous empêche de poursuivre, et, d'achever notre œuvre, en retraçant à grands traits le mouvement du christianisme dans un siècle où, comme l'a dit un historien philosophe, l'étude des religions est devenue l'une des branches les plus importantes de l'histoire universelle, et où, au milieu de tant de questions brûlantes qui s'agitent, les questions religieuses sont de celles qui passionnent le plus les esprits.

Il faut aussi le reconnaître, nous vivons dans un temps où les événements se succèdent avec une rapidité vertigineuse, dont la plume de l'historien a peine à suivre le cours. Parmi ceux que nous allons étudier, un grand nombre peut-être, même parmi les plus récents, paraîtront déjà anciens lorsque cette étude les fera passer sous les yeux de nos lecteurs. Résignons-nous à courir cette chance défavorable, pourvu que nous ne paraissions pas nous-même les avoir trop mal compris ou interprétés. Quant aux personnages qui y figurent, on comprendra que nous leur appliquions, en un certain sens, la maxime du sage d'Athènes. Si ce n'est qu'après la mort d'un homme qu'on peut juger sainement du degré de bonheur dont il a joui, à plus forte raison n'est-ce qu'alors qu'on peut apprécier la nature et l'étendue de l'influence qu'il a exercée. Nous serons donc, pour les contemporains, très sobre de noms propres, laissant aux lecteurs instruits le soin d'y suppléer, et à la postérité celui de fixer leur rang et d'assigner à chacun sa véritable place. Les individualités n'ont ici d'importance que comme représentant les tendances et les faits généraux que nous avons à caractériser.

Nos lecteurs reconnaîtront combien, pour une période, courte à la vérité, mais si pleine d'événements et embrassant tant de pays divers, nous avons dû puiser de renseignements et de lumières chez les nombreux écrivains qui ont déjà retracé quelque portion de son histoire, et particulièrement chez ceux qui l'ont traitée d'une manière plus ou moins complète. En l'abordant, pour la décrire à notre tour, observons encore dès l'entrée un caractère qui distingue éminemment notre époque de celles qui l'ont précédée.

Dans les siècles immédiatement postérieurs à la réformation, les rivalités du protestantisme et du catholicisme, les efforts de l'église romaine pour maintenir sa domination, ceux des églises nouvelles pour conquérir leur place et assurer leur indépendance, occupaient

resque constamment le premier plan. De nos jours, assurément, ces ivalités subsistent encore, et nous aurons fréquemment à en tenir ompte. L'issue du débat, néanmoins, n'est plus douteuse; l'existence 'églises chrétiennes, en dehors de celle qui reconnaît l'autorité de Rome, est depuis longtemps un fait accompli, et qui, malgré les fforts de puissants adversaires, ne peut plus être mis en question. Mais, comme nous venons de le voir, depuis le milieu du siècle précédent, et surtout dans le nôtre, ce ne sont plus autant les partis chréiens, c'est le christianisme lui-même qui est en cause. Ce sont ses destinées tant intérieures qu'extérieures qui se débattent aujourd'hui.

Au dedans, je veux dire chez les nations qui portent le titre de chréiennes, il s'agira de déterminer en quelle mesure il conserve aujourd'hui son caractère primitif et répond aux nécessités d'une civilisation progressive et, par suite, de quel crédit il jouit ou est appelé à jouir au milieu d'elles.

Au dehors, où plus que jamais il se trouve en contact avec le monde mahométan, juif et païen, il s'agira d'apprécier l'étendue des conquêtes qu'il a déjà faites ou qui lui sont promises de nos jours, aux dépens de ces différents cultes.

La période de l'histoire du christianisme au XIXme siècle, que nous nous proposons d'étudier spécialement ici, se trouve comprise entre deux dates mémorables et caractéristiques : l'une, celle de l'an 1801, où la papauté, déjà remise par l'armée autrichienne en possession de ses États, conclut avec Napoléon Ier, vainqueur à Marengo, le célèbre concordat qui reconnut son autorité spirituelle en France et dans le monde catholique; l'autre, celle de 1870, où, après s'être fait investir par un concile romain de l'infaillibilité dans l'ordre spirituel, elle se vit, deux mois après, dépouillée de son pouvoir temporel en Italie.

Mais, en nous renfermant entre ces deux limites pour les principaux événements que nous avons à raconter, nous ne nous interdirons point quelques excursions, soit en arrière pour en rappeler des causes éloignées, soit en avant pour en suivre les conséquences plus ou moins immédiates.



PREMIÈRE SECTION

LE

CHRISTIANISME CHEZ LES PEUPLES CHRÉTIENS

Dans l'ordre religieux comme dans l'ordre intellectuel et dans l'ordre social, le progrès, auquel Dieu convie l'humanité, n'est possible qu'à deux conditions : le maintien des conquêtes qu'il a faites dans le domaine du vrai et du bien, et la libre voie ouverte à toutes celles qu'il pourra faire dans l'avenir. Mais il est rare que ces conditions soient suffisamment comprises des hommes et des partis qui se chargent de diriger sa marche. Tantôt un respect exagéré pour le passé leur fait retenir obstinément des croyances ou des institutions notoirement imparfaites, tantôt un élan trop impatient vers l'avenir leur fait répudier des institutions bienfaisantes, d'importantes vérités, par cela seul qu'elles sont anciennes, ou embrasser aveuglément des systèmes qu'un mûr examen n'a point encore justifiés. L'un respecte jusqu'aux inutiles constructions qui encombrent et défigurent sa demeure; l'autre, au risque de rester sans abri, s'empresse de la démolir; l'un coupe et taille son arbre sans merci, l'autre le laisse dépérir sous le poids de ses branches mortes ; l'un rejette le minerai précieux à cause de la gangue qui l'enveloppe, l'autre, dans la crainte de perdre une parcelle de son or, l'en laisse scrupuleusement enveloppé.

Bien plus, il est rare que le premier de ces excès n'entraîne pas l'autre à sa suite. Tantôt, effrayée de changements trop brusques,

l'humanité rebrousse non moins brusquement vers le passé; tantôt gênée dans ce passé trop indistinctement évoqué, elle en rejette jusqu'aux traditions les plus respectables. Elle alterne ainsi d'un extrême à l'autre, côtoie tour à tour les précipices qui bordent sa route, marche de réactions en révolutions, de révolutions en réactions, oscillant entre l'anarchie et le despotisme, entre le servilisme et la licence, ballottée entre des partis contraires qui prévalent tour à tour, et elle s'agiterait ainsi perpétuellement sans avancer jamais, si Dieu ne l'eût rendue accessible aux leçons de l'expérience, ou si, de temps en temps, il ne lui faisait trouver sur sa route des guides clairvoyants qui, l'œil fixé sur le but, dirigent sa marche progressive au travers des écueils. C'est ainsi qu'au XVIme siècle, elle eut à se débattre entre le catholicisme le plus stationnaire et l'anabaptisme le plus destructif, jusqu'au moment où des réformateurs éclairés l'aidèrent à franchir ce pas difficile et à s'engager dans une meilleure voie. L'humanité avance ainsi selon les vues de Dieu; mais elle n'avance, ainsi le veut l'infirmité humaine, qu'à travers une série d'oscillations et d'écarts, comme ce paysan ivre auquel Luther la comparait.

Nous verrons ainsi, soit dans la chrétienté en général, soit dans chacune des grandes communions qui la divisent, les mêmes tendances opposées se partager les esprits, se disputer la prépondérance. Mais jamais ces luttes n'ont été plus vives, ni plus continues, jamais leurs alternatives de victoires et de revers n'ont été plus précipitées, que dans les soixante-dix ou quatre-vingts années qui viennent de s'écouler. A la grande crise du XVIme siècle avait succédé l'immobilité du XVIIme, à celle-ci l'esprit subversif du XVIIIme. Dans le nôtre, et c'est un des caractères les plus saillants qui le distinguent, nous voyons les partis conservateurs extrêmes et les partis destructeurs engagés dans des combats incessants, l'emporter tour à tour, chaque révolution politique ou sociale débuter par une crise d'irréligion, chaque réaction politique à son tour, accompagnée dans l'Église d'un mouvement rétrograde, et le progrès chrétien ne se dégager qu'insensiblement et avec effort du milieu de ces conflits.

Il m'a donc paru que l'histoire intérieure du christianisme, dans notre siècle, ne pouvait mieux se résumer qu'en trois tableaux, où l'on verrait successivement à l'œuvre, chez les différentes communions chrétiennes, chacun des trois courants que nous venons de distin-

ıer, avec les circonstances qui les ont fait prédominer tour à tour, , les principaux faits qui se sont produits sous leur influence.

Du reste, fidèle à la marche précédemment suivie, d'autant plus u'il s'agit ici de faits présents, pour la plupart, à la mémoire de hacun, je m'attacherai moins à les raconter tous en détail, qu'à les aractériser et à les grouper, de manière à présenter, dans ses phases iverses, l'ensemble et la direction probable du mouvement religieux .e nos jours. C'est donc, en quelque sorte, le bilan religieux du ‹IXme siècle que j'entreprends d'établir ici.



CHAPITRE I

RÉVEIL CHRÉTIEN ET CHRISTIANISME RÉTROGRADE

Jamais un peuple ne revient avec plus d'ardeur à ses anciennes croyances, qu'après les calamités extrêmes qui en ont suivi le long oubli. Tels nous apparaissent le peuple juif pendant et après sa captivité à Babylone, le peuple romain dans les périodes critiques de son histoire, — telles nous apparaissent les nations de l'Europe après les catastrophes de la fin du dernier siècle, telle surtout la France après la Terreur. C'est assez dire que le courant de restauration religieuse fut celui qui prévalut au commencement de ce siècle, et que ce fut en France qu'il se fit le plus vivement sentir. Nous en avons déjà remarqué ci-devant les premiers symptômes.

Les révolutions violentes peuvent bouleverser pour un temps, ébranler peut-être pour toujours les institutions d'un peuple, mais non étouffer chez les individus qui le composent, les sentiments, les instincts inhérents à la nature humaine. La démocratie française, impatiente d'abolir un régime politique détesté, non contente de porter la sape sur les institutions ecclésiastiques qui s'y trouvaient liées, n'avait pas craint de proscrire toute manifestation religieuse, de fermer les églises, de déporter les prêtres, de poursuivre jusque dans le sanctuaire de la vie privée toute trace d'attachement à l'ancien culte, de décréter, d'inaugurer enfin le règne de l'athéisme. Le sentiment religieux, refoulé de force dans les âmes, n'en avait acquis que plus de ressort et n'en réagit qu'avec plus de vigueur.

Tous ceux qui, pendant cette époque désastreuse, avaient souffert dans leurs intérêts, leur personne ou leurs affections, tous ceux qui

souffraient, tous ceux qui étaient menacés de souffrir encore, se tournaient vers le Consolateur suprême, unique appui des opprimés, et se reprochant envers lui leurs négligences passées, ne songeaient qu'à se le concilier par un sincère retour. La classe, nombreuse elle-même, de ceux qui, plus étrangers à ces pieuses émotions, avaient compté sur le progrès naturel de la civilisation pour assurer le bien-être et la moralité des peuples, cruellement déçue par le spectacle d'anarchie qu'elle avait eu sous les yeux, commençait à reconnaître dans la religion une puissance éducatrice que rien ne remplace. Plusieurs eussent voulu, sans doute, la voir se relever sous des formes plus pures; mais le besoin de paix et de repos l'emportait pour le moment sur toute autre considération. Les esprits n'étaient plus à la critique; tout ce qui portait l'empreinte d'une piété sincère obtenait respect et sympathie. La parole des prêtres, naguère si décriée par leur vie mondaine, réhabilitée maintenant par leurs souffrances, recouvrait son ancienne autorité. Les églises, à peine rouvertes, se remplissaient d'une foule compacte et recueillie. Dans plus de quarante mille communes de France, le culte catholique s'était instantanément et presque spontanément relevé. La presse quittait envers lui son attitude hostile. Chateaubriand, réfugié en Angleterre, encore imbu des idées du XVIIIme siècle, avait publié en 1797 un *Essai sur les révolutions*, où il déclarait que le christianisme s'était évanoui avec la monarchie, et se demandait quelle serait la religion qui le remplacerait. De retour en France, trouvant les esprits montés à un autre diapason, et lui-même revenu aux croyances de sa jeunesse, il retirait ce premier ouvrage et, aux acclamations du public français, publiait en 1802 son *Génie du christianisme*, où il réfutait toutes les objections qu'il avait crues décisives. Sur ses traces marchèrent deux grands poètes, Lamartine, avec ses *Méditations* et ses *Harmonies*, V. Hugo, avec ses *Odes* de son Chant du sacre.

La philosophie elle-même, sans devenir positivement chrétienne, se rapprochait de la religion [1]. Le sensualisme de Condillac suivait dans son discrédit le matérialisme de Lamettrie. Le sage spiritualisme de l'école écossaise, celui des Reid, des Stewart, après avoir triomphé en Angleterre du scepticisme de Hume, se naturalisait en France. A côté de lui s'élevaient des systèmes de plus haute portée : Ampère, Maine

[1] Voyez Ravaisson, *La philosophie en France au XIXme siècle*, Paris, 1868.

Biran, Jouffroy, Cousin, Royer-Collard, en professaient les doctrines ec éclat. « On croyait pouvoir soutenir alors qu'en France la philophie avait fait divorce avec l'athéisme, on annonçait que les progrès une saine psychologie en rendraient le retour pour jamais imposble. » Voici comment Sismondi caractérisait l'état de l'opinion à cette oque : « Quand l'Église, dit-il dans une lettre à Channing, eut été nversée par le double effort des encyclopédistes et des révolutionaires, quand surtout un peu de calme eut succédé à la tempête, le esoin des affections tendres, le besoin de confiance et d'espérance, admiration pour la création, le sentiment de la spiritualité de notre re, la soif de l'immortalité se firent sentir dans les cœurs..... Presque ous les hommes accoutumés à penser, et dont les opinions s'étaient rmées avant la révolution, appartiennent encore à l'école de Voltaire ; ais ils ont aujourd'hui soixante-dix ans, et ils sont seuls;..... aucun omme âgé de soixante ans et au-dessous, qui sache écrire, qui exerce moindre influence, ne professe une incrédulité moqueuse ; il y a du oute, mais du désir de se rattacher à des opinions plus relevées ; il y un besoin de religion et de respect pour des croyances que peu de ens cependant peuvent adopter complètement. C'est là la France ; e n'est nullement l'Italie, ni l'Espagne[1]. » « On ne saurait analyser lus finement, ajoute Sainte-Beuve, les causes de la renaissance religieuse en 1800. »

La politique dut naturellement tenir compte de pareils symptômes. Voyant la société française empressée de se rasseoir, de respirer à l'ombre du culte qu'avaient proscrit les ennemis de son repos, le consul Bonaparte jugea que la liberté de conscience, naguère proclamée à grand bruit dans les constitutions républicaines, mais si peu respectée par ceux-là même qui l'avaient décrétée, ne suffirait pas pour rassurer les âmes religieuses. Il résolut de prendre lui-même sous sa protection le culte chrétien qu'il entreprenait de rétablir, et entra pour ce projet en négociations avec le pape, récemment élu sous le nom de Pie VII, et qui, n'étant encore que simple évêque d'Imola, avait seul, pendant l'invasion des États romains, donné des gages d'une piété exempte de fanatisme[2]. C'est à lui que Bonaparte, après ses récentes

[1] De Sismondi, *Fragments de sa correspondance*. Genève, 1857, p. 127.

[2] Dans une homélie prononcée le jour de Noël, il avait solennellement recom-

victoires, crut pouvoir communiquer son projet pour le rétablissemen du culte en France. Par cette conduite, à la fois habile et généreuse pensait-il, il gagnait en tout pays le suffrage des populations catholi ques; il affranchissait l'Italie du joug de l'Autriche, la rattachait au intérêts de la France; il enlevait le clergé à l'opposition royaliste, l pape à la coalition européenne [1], puis se servait de l'un et de l'autr pour disposer son peuple à l'obéissance. « Quand je relèverai les autels quand je protégerai les prêtres, quand je les nourrirai, disait-il à se conseillers..... le pape, dans l'intérêt du repos général, calmera le esprits, les réunira sous sa main et les placera dans la mienne. » Puis portant ses vues au delà : « Vous verrez, ajoutait-il dans l'intimité, l parti que je saurai tirer des prêtres. » La couronne impériale que, déj nouveau Charlemagne, il aspirait à placer sur sa tête, serait bénie pa le saint Père, et, aux yeux des puissances, l'onction sacrée lui tiendrai lieu de légitimité. De cette politique ambitieuse plus que prévoyante sortit le concordat du 15 juillet 1801. « Ce fut pour le nouve Alexandre, dit spirituellement Quinet, sa visite aux sables de Jupite Ammon. »

Par ce concordat, proclamé avec tant d'appareil à Rome et à Paris le catholicisme était rétabli en France, non comme religion de l'État mais comme religion « de la majorité des français. » Le clergé renon çait à ses anciennes propriétés qui demeuraient aliénées, mais en échange il était assuré d'un salaire annuel jugé suffisant pour son entretien et les besoins du culte. Une nouvelle circonscription des dio cèses, au lieu des cent cinquante-huit sièges épiscopaux précédents, en comprenait soixante seulement, dont les titulaires, uniquement voué aux fonctions du culte, nommés par le gouvernement, canoniquemen institués par le pape, nommaient eux-mêmes les prêtres et les desser vants, dirigeaient l'église de France, remise désormais sous l'autorit

mandé à ses diocésains la soumission au gouvernement de la Gaule Cisalpine, don la forme démocratique n'avait rien de contraire, selon lui, aux enseignements d la sainte Écriture, et pour confirmer cet accord de la démocratie et de la reli gion, avait cité tout au long ce beau paragraphe que Rousseau met dans la bouch du vicaire savoyard : « Je vous avoue que la majesté des Écritures m'étonne, l sainteté de l'Évangile parle à mon cœur., etc. Oui, mes chers frères, concluait-il soyez tous chrétiens, et vous serez d'excellents démocrates, etc. » (D'Haussonville *l'Église et le premier empire*, I, append., p. 400).

[1] Voyez Mignet, *Histoire de la Révolution française*.

pirituelle du pontife romain; quant à la police du culte, elle était léférée à l'autorité civile, et la juridiction sur le clergé au Conseil l'État.

I. CATHOLICISME RÉTROGRADE

C'était beaucoup, semble-t-il, pour un clergé naguère proscrit et pour un pontife qui venait à peine d'être réinstallé dans Rome; mais c'était peu aux yeux d'un pontife et d'un clergé dont l'ambition, excitée par le retour de la faveur populaire, rêvait déjà le retour de l'Église à son ancienne domination. Les restrictions apportées à la liberté du culte catholique, les articles organiques de 1802, ajoutés subrepticement au concordat, enfin les actes subséquents de Napoléon, empreints de son despotisme habituel, ne tardèrent pas à faire évanouir ce beau songe, et amenèrent entre les deux contractants cet état perpétuel de tension que nous aurons plus tard à décrire, cette suite de conflits qui aboutirent pour Pie VII à la déchéance, à l'exil et à une captivité qui ne se termina qu'en 1813, à la déchéance de Napoléon lui-même.

En 1814, le mouvement de restauration rétrograde commence à se généraliser. Ce n'est plus seulement en France, c'est dans l'Europe catholique entière, qu'à la faveur et avec l'appui de la réaction, décidée par la chute de Napoléon, le culte national travaille à réparer ses brèches, et que le réveil catholique du commencement du siècle se transforme en une réaction, désormais plus ecclésiastique et politique que religieuse, où l'intérêt du prêtre va primer celui de la religion.

Pendant les guerres de la révolution et de l'empire, les puissances catholiques avaient particulièrement souffert. Les souverains d'Italie et d'Espagne, les princes ecclésiastiques d'Allemagne, avaient été détrônés pour faire place aux membres de la nouvelle famille impériale. Ceux de l'Autriche, de la Bavière, après avoir vu leurs capitales et leurs provinces occupées et durement rançonnées, avaient dû subir la loi du vainqueur. A sa chute, il n'y eut qu'une voix pour relever les trônes écroulés, les dynasties et les aristocraties déchues, reconstituer les nationalités démembrées ou dissoutes. Il n'y eut non plus qu'une voix pour arrêter le torrent des passions révolutionnaires, que les armées françaises avaient partout soulevées et qui déjà semblaient prêtes à se remettre

en fermentation. La bourgeoisie réclamait les constitutions tant promises et qu'on hésitait maintenant à lui octroyer. Les royautés légitimes, les classes privilégiées, encore tremblantes du choc qu'elles avaient souffert, cherchaient partout un appui. Le clergé, qui avait partagé leurs revers, en quelques lieux même leurs infortunes et leur exil, se présente à elles avec confiance. « Le trône, leur dit-il, ne peut se relever qu'en s'appuyant sur l'autel. Donnez-nous vos sujets fidèlement catholiques, nous vous les rendrons sincèrement monarchistes. Multipliez chez vous les établissements religieux, ce seront autant de contreforts que vous donnerez à votre puissance; remettez en nos mains l'éducation de la jeunesse, et nous vous rendrons les nouvelles générations aussi souples que la philosophie les avait rendues indociles et revêches. Relevez notre autorité et elle vous couvrira de son prestige. Soutenez-nous et nous vous soutiendrons. » Ce langage fut entendu. La restauration ecclésiastique, considérée comme le complément de la restauration politique, fut secondée avec ardeur par les puissances.

Tout naturellement, l'évêque romain se hâta de mettre à profit des dispositions si propices. Naguère détrôné par une puissance catholique, maintenant rétabli sur son siège et dans ses États par quatre puissances, dont une schismatique et deux autres protestantes, reçu en triomphe par ses sujets qui révéraient en lui le captif de Savone et de Fontainebleau, Pie VII, néanmoins, instruit par ses disgrâces, aurait fait volontiers, au moins dans la sphère administrative, des concessions à l'esprit du temps. C'était l'avis de Consalvi, son conseiller fidèle. Le fanatisme des « zelanti » l'emporta dans le sacré Collège. Dans le patrimoine de Saint-Pierre tout fut remis à peu près sur l'ancien pied, le Code Napoléon fut remplacé par le droit canonique, le gouvernement des provinces rendu aux cardinaux-légats, les charges civiles dans Rome exclusivement confiées aux ecclésiastiques, les chapitres et les couvents remis en possession de leurs biens non encore aliénés, et même, sous Léon XII, de tous ceux dont l'aliénation n'avait pas été consentie par le pape. La noblesse et le clergé romain furent rétablis dans tous leurs privilèges; sous le même pape, les cachots de l'inquisition furent rebâtis pour renfermer pêle-mêle les carbonari et les libres-penseurs, tandis que le droit d'asile, rétabli en 1827 en faveur des domaines rendus au saint-office, devait abriter les malfaiteurs qui s'engageraient à cultiver ses possessions.

Mais les vues restauratrices de la papauté ne se portaient pas seulement sur ses propres États. Sa sollicitude embrassait l'Église entière, l'un des premiers actes de Pie VII, après son retour, fut de rétablir ır sa bulle : *Sollicitudo omnium*, publiée en 1814, l'ordre fameux en ıi elle avait trouvé pendant deux cents ans son plus ferme boulevard, que Clément XIV n'avait supprimé qu'avec tremblement. A la vérité, ›mme on l'a vu, cette suppression n'avait jamais été complète, ni ıême bien sérieuse. Déguisés ici sous le nom de « Liguoriens ou édemptoristes, » là sous celui de « Pères de la Foi, » les jésuites avaient ›nservé en maints pays la direction de l'instruction de la jeunesse. ie VII, néanmoins, crut leur devoir une réparation éclatante. Il accrut ·urs dotations, releva leurs confessionaux, enrichit leurs collèges, leur onna enfin une position qui leur permît de diriger en tous lieux œuvre de la restauration ecclésiastique.

Et quel moment plus favorable pour seconder leurs efforts? C'était époque où, en France, de Bonald, dans sa *Législation primitive* et sa *'héorie du pouvoir politique et religieux*, Lamennais, dans son *Essai sur indifférence en matière de religion*. Joseph de Maistre, dans son *Traité 'u Pape* et ses *Soirées de Saint-Pétersbourg*, en Suisse, le converti Charles-Louis de Haller, dans sa *Restauration des sciences politiques*, etc., n Allemagne, Fréd. Schlegel, les rédacteurs du *Cierge*, de l'*Ami de la Religion*, secondés par la vogue simultanée de l'*École historique* et de la ittérature romantique, parlaient de ramener l'Église aux jours glorieux le Grégoire VII et d'Innocent III. C'était le temps où les jubilés, les processions, les pèlerinages, les pieuses confréries, les missions, les plantations de croix reprenaient faveur, où l'adoration perpétuelle des sacrés cœurs de Jésus et de Marie venaient d'être sanctionnée par le saint-siège et où ces symboles sanglants étaient promenés dans Paris ; où le prince de Hohenlohe [1] offrait de guérir tous les maux du fond de son oratoire, où la croix de Migné apparaissait dans le ciel, comme aux jours de Constantin, où, dans le diocèse de Cologne, une flamme venait d'elle-même se poser sur la couronne de la Vierge, où les stigmatisées du Tyrol montraient à leurs mains les plaies du Seigneur saignant chaque vendredi.

Tandis que, par ces pratiques, on travaillait à regalvaniser la dévo-

[1] *Encycl. des sc. relig.*, VI, 811.

tion populaire, les émissaires du saint-siège s'insinuaient chez le princes, et, par la chaleur de leurs vœux pour la sûreté des couronne et le salut des États, obtenaient de solides avantages pour l'Église Si quelques cours, celles de Portugal, de Parme, de Toscane, ne s rendirent qu'avec réserve à leurs suggestions, Ferdinand VII, dès so retour en Espagne, n'eut rien de plus pressé que de remettre en vigueu le concordat de 1753, de rappeler les jésuites, de rétablir l'inquisition Les révolutions avortées de 1821 ne servirent qu'à raffermir en Itali et ailleurs l'influence cléricale. Le duc de Modène supprima l'univer sité de cette ville et livra au clergé la direction de l'instruction publi que. La cour de Naples, à son tour, rappela les jésuites. En Suisse, le cantons de Fribourg et du Valais fondèrent en leur faveur de splendide établissements d'éducation qui devinrent bientôt le foyer d'une viv agitation ultramontaine. Le nouveau pacte fédéral de 1815 dut, pou satisfaire la sainte Alliance, garantir l'existence et les biens des cou vents. La partie de la Suisse, qui auparavant dépendait du diocès de Constance, en fut détachée et placée sous l'autorité d'un vicair apostolique, en attendant l'érection de deux nouveaux évêchés qui s trouveraient relever directement de Rome. L'Autriche, enfin, établi sur la presse une censure des plus rigoureuses, exigea des fonc tionnaires soumis à la surveillance des évêques, l'assistance régulièr aux cérémonies du culte, prescrivit aux étudiants de se confesser si fois l'an, leur interdit toute fréquentation des universités étrangères bannit des écoles de l'État l'enseignement de la physique et de l'his toire, enfin, dans ses provinces d'Italie ouvrit pleine carrière au manœuvres du clergé. La Bavière, alors son fidèle satellite, la suivi dans cette voie et conclut en 1817 avec le saint-siège un concordat qu put, à juste titre, être proposé pour modèle aux souverains zélés pou l'ancienne foi. Le nombre et la dotation des évêchés, ainsi que de institutions monastiques s'y trouvaient accrus dans une forte propor tion ; le pape confirmait les évêques, recevait d'eux les annates, nom mait les prévôts et en partie les membres des chapitres ; tous les livre signalés par les évêques comme dangereux devaient être supprimés enfin, tous les privilèges consacrés par le droit canon devaient êtr rendus à la religion catholique.

Dans cette même année 1817 des mesures toutes pareilles furent proposées pour la France. C'était de là, disait-on, que le vent de l'in-

édulité avait soufflé le plus violemment sur l'Europe, c'était là qu'il ait le plus urgent de relever l'empire de la foi. Il n'était question de en moins que de supprimer les articles organiques, d'abolir jusqu'au oncordat de 1801, de revenir à celui de 1516, de rétablir les évêchés upprimés, de rendre au clergé les registres civils et sa dotation terririale. L'énormité de ce projet souleva l'indignation publique et les rotestations des royalistes éclairés, qui empêchèrent eux-mêmes qu'il e fût soumis à la discussion des Chambres. Mais on ne cessa de chercher, par des moyens détournés, à rendre à la France son ancienne hysionomie religieuse. Le catholicisme une fois reconnu comme relion de l'État, le gouvernement s'en prévalut pour citer devant les ribunaux les écrivains hostiles au culte établi. Sous Charles X, sacré Reims avec l'huile de la sainte ampoule, après qu'il eut prêté un erment quelque peu menaçant pour l'existence du protestantisme, la éaction fut complète en France. Par la loi du sacrilège, sous couleur le punir une indécente profanation de l'hostie, on fit inscrire dans le code le dogme fondamental du catholicisme [1]. Le divorce fut aboli comme contraire aux canons de l'Église, le mariage interdit aux prêtres démissionnaires pour assurer, disait-on, le secret de la confession. L'article du code pénal, dirigé par Napoléon contre les réunions politiques suspectes, fut étendu aux réunions religieuses dissidentes, laissées ainsi à la merci du bon vouloir ou plutôt du caprice des maires et des préfets, et faisant mentir l'article de la charte qui consacrait la liberté des cultes. A toutes ces mesures, ajoutez l'accroissement annuel du budget du clergé, les énormes traitements assignés aux cardinaux, l'expédition d'Espagne entreprise en 1823 au profit de l'Église autant que de la royauté, le choix exclusif des fonctionnaires civils parmi les affiliés de la congrégation, le ministère des cultes et celui de l'instruction publique réunis dans les mains d'un évêque, la suppression des écoles d'enseignement mutuel au profit de celles des frères de la doctrine chrétienne, l'exclusion des professeurs indépendants des chaires qu'ils occupaient à l'université, leur remplacement par des jésuites, la jeunesse laïque, enfin, attirée en foule dans les petits séminaires qui, dans l'origine, destinés exclusivement à l'enseignement ecclésiastique, étaient par cela même dirigés dans l'esprit clérical le plus étroit [2].

[1] Voir sur ce sujet le célèbre discours de Royer-Collard. Paris, 1825.
[2] *Moniteur* du 18 juin 1828.

La révolution de 1830, bien que provoquée en grande partie pa le bigotisme des Bourbons, n'apporta cependant qu'un temps d'arré passager à l'œuvre de la restauration catholique. On ôta, il est vra au culte dominant le titre de religion de l'État, on abolit la loi d sacrilège et quelques autres décrets trop abusifs. Mais les longs trouble civils qui suivirent cette crise, ceux auxquels elle donna lieu dans l reste de l'Europe, les révolutions de la Suisse, celles de la Pologne, d la Belgique, le soulèvement des Romagnes, l'appréhension d'une nou velle guerre européenne qu'on croyait de jour en jour près d'éclater surtout les nouvelles théories sociales de Fourier, d'Owen, de Saint Simon qui, à la faveur de la liberté de la presse, commençaient à s répandre, le crédit qu'elles trouvaient dans les classes ouvrières, le émeutes sanglantes de Paris et de Lyon qu'elles suscitèrent de 183 à 1834, les attentats réitérés contre la personne du nouveau roi n'effrayèrent plus seulement les gouvernements et les classes privilé giées; la classe moyenne elle-même, à peine rentrée en possession d ses droits, voyait ses intérêts de nouveau menacés par les rangs infé rieurs, les liens de la famille, les droits de la propriété cessaient d'être reconnus comme inviolables; les classes ouvrières, dont l'agitatio révolutionnaire avait aggravé le sort, travaillées par des meneurs ambitieux, se déclaraient victimes d'un état insupportable d'esclavage e d'oppression, qui appelait une nouvelle répartition de la richesse. L socialisme et le communisme étaient ouvertement prêchés; de nouvelles révolutions semblaient imminentes.

Dans ces sinistres symptômes le clergé ne voulut voir qu'une occasion nouvelle d'accroître son influence, de se déchaîner contre l'esprit d'examen, contre la presse, contre la science, contre toutes les libertés. Telle fut, en particulier, la grande préoccupation de Grégoire XVI. Pendant qu'à l'aide de garnisons autrichiennes, il faisait rentrer dans l'ordre ses sujets romains insurgés, sa célèbre Encyclique de 1832 lui servit partout ailleurs avec succès à proscrire la liberté religieuse. « Chaque classe, dit Tocqueville, à mesure qu'elle se voyait frappée ou menacée, se rattachait à la religion. » La bourgeoisie, terrifiée par les démagogues, autant que courtisée par l'Église, qui semblait prendre avec tant de zèle sa cause en main, redoubla pour elle de déférence. Plusieurs enfin de ceux qui, sous le règne de Charles X, s'étaient le plus élevés contre les prétentions et les entreprises du clergé, voyant

utorité civile si mal affermie, se prirent à considérer l'influence des nistres de l'autel comme un frein pour la jeunesse, une digue contre flot montant de la démocratie, un calmant pour les passions popures, et à apprécier comme le plus sûr préservatif contre le sociame, les associations monastiques de charité et de travail. Les « frères s écoles chrétiennes » furent maintenus à la tête de l'enseignement imaire; les petits séminaires continuèrent, pour la jeunesse laïque, faire concurrence aux cours de l'Université [1]. Les restrictions à la)erté des cultes se multiplièrent de jour en jour. Le gouvernement se .pprocha du souverain pontife, acheta par d'importantes concessions s prières de l'Église, ferma les yeux sur la multiplication des ordres :ligieux, et lorsque, après les conférences du P. Ravignan, en 1844, s prétendus « Pères de la Foi » osèrent paraître sous leur vrai nom [2], n ne répondit aux plaintes de M. de Montlosier contre leur intrusion légale, que par un semblant de répression concertée à Rome avec eur général, et qui ne changea presque rien à leur situation. Mieux n cour que jamais, ils furent les principaux instruments de ce nouvement rétrograde que favorisaient partout les terreurs de la ›ourgeoisie.

En 1848, la nouvelle révolution, qu'on s'était flatté de conjurer par ous ces moyens, n'en éclata pas moins, plus terrible encore que la ›récédente. Elle éclata même, comme elle, aux cris de: « A bas les ésuites. » Mais, toujours souple devant la force, autant que hautain levant la faiblesse, le clergé courba un moment la tête sous l'orage. Feignant de croire l'insurrection dirigée par des principes catholiques contre un roi qu'il accusait de tendances protestantes, il bénit les arbres de la liberté, et entonna le *Salvam fac rempublicam*, en attendant de

[1] *Revue des Deux-Mondes*, janvier 1844.

[2] Dans ces conférences, qui firent événement dans Paris, Ravignan s'efforça de rectifier les idées qu'on se formait des jésuites; il préconisa les exercices spirituels de saint Ignace comme le chemin qui l'avait conduit lui-même à Dieu, les constitutions de l'ordre où l'on ne pouvait assez admirer, disait-il, le principe d'obéissance qui y domine, « seul principe des grandes choses qui se font en commun, seul remède aux maux de la société actuelle qui tous proviennent de l'esprit d'ambition et d'indiscipline. » Il alla jusqu'à justifier la société sur le chapitre du probabilisme, et même sur celui du tyrannicide. On ne comptait du reste alors, à ce qu'il assurait, que 206 jésuites établis en France et 315 en mission.

pouvoir, en faveur de quelque prétendant disposé à payer ses services entonner le *Domine fac salvum.*

Ce moment ne pouvait beaucoup tarder. Chaque révolution nouvelle, en étendant le droit de suffrage à des couches de la populatio toujours moins éclairées, auxquelles on n'avait su donner que des moine pour instituteurs, favorisait de plus en plus l'influence du clergé qui dirigeant les votes de la multitude, mettait de nouveau le pouvoir l'enchère. La souveraineté du peuple, proclamée en 1848, devin ainsi, à peu près comme au temps de la Ligue, la souveraineté de prêtres.

Bien étonnés, sans doute, furent ceux qui avaient provoqué ce mouvement et qui s'étaient jugés capables de le dominer, lorsque, sous la conduite de meneurs plus habiles, les premières élections firent sortir de l'urne quelques-uns des noms les plus chers au clergé, lorsqu'une loi, jésuitiquement présentée, en 1850, au nom de la liberté de l'enseignement, en eut remis la principale direction aux évêques, livre l'instruction populaire aux congrégations religieuses, même non autorisées, et mis sur le même pied les collèges ecclésiastiques et ceux qu relevaient de l'université[1]. Même surprise lorsque la séparation de l'Église et de l'État, naguère si instamment réclamée, fut indéfinimen ajournée, lorsque le célibat ecclésiastique fut maintenu, l'élection des curés soustraite aux paroisses, le clergé inférieur laissé sous le bon plaisir des évêques, lors enfin qu'en 1849, la république française déclarant la guerre à sa sœur la république de Rome, se chargea de replacer et de garder désormais sur son siège le pontife que celle-ci en avait arraché. Après cet exploit, Louis-Napoléon, que de séduisantes promesses au clergé avaient déjà porté à la présidence de la république, n'eut plus qu'à se baisser pour relever la couronne impériale tombée de la tête de son oncle (1852).

La restauration catholique, dès lors, poursuivit hardiment son chemin. La liberté religieuse ne figura plus, dans la nouvelle constitution française, que de profil et incidemment, à propos des attributions d'un sénat dont faisaient partie des cardinaux peu empressés à la protéger[2]. Les réunions religieuses, ainsi que les réunions politiques,

[1] *Encycl. des sc. relig.*, V, 236.

[2] Rappelons à ce propos les dépositions calomnieuses du cardinal de Bouillon

rent de nouveau soumises à l'autorisation préalable, en vertu de ce êrne article équivoque du code pénal, qu'on n'est parvenu que bien us tard à faire supprimer. Dans les programmes de l'enseignement, s études historiques et philosophiques, réputées nuisibles à la religion, rent systématiquement amoindries. Les hommes de lettres, qui avaient plus illustré les règnes précédents furent retenus à l'écart. Les évê-ues, prodigues de flatteries chaque fois qu'ils sollicitaient de nouvelles oncessions [1], redevenaient menaçants, aussitôt que la faveur impériale emblait se refroidir ; ils savaient le besoin qu'on avait d'eux à chaque enouvellement de la législature [2]. Grâce enfin aux terreurs, habilement ntretenues chez un peuple qui « marche, dit Tocqueville, constamment ntre deux peurs, celle du socialisme et celle du prêtre, » et qui, pour chapper à l'un, ne sait, le plus souvent, que se donner à l'autre, une ecrudescence d'esprit monacal ne tarda pas à se faire jour. Montalem-bert, dans son *Histoire des moines d'occident*, redemanda avec instance e rétablissement des institutions monastiques, s'éleva contre les gou-vernements qui osaient supprimer ou incamérer leurs biens, ou mettre les bornes à leur indépendance et à leur libre accroissement, ajoutant que, si la France avait à se plaindre de la direction des couvents, elle n'avait autre chose à faire que d'en demander la réforme aux évê-ques de Rome. « N'était-ce pas eux qui, priant beaucoup pour ceux qui priaient mal ou qui ne priaient point, détournaient la colère de Dieu, intercédaient pour les nations et leur restituaient ainsi les richesses qu'ils en recevaient ? » Les fondations pieuses, territoriales et autres, tantôt publiquement, tantôt secrètement autorisées par l'État et accrues par maintes captations, se multiplièrent donc hors de toute mesure. Le nombre des religieux en France en vint à dépasser ce qu'il était avant la première révolution ; celui des jésuites, en particulier, s'élevait en 1864 à près du tiers de ce que l'on en comptait dans le monde catholique tout entier [3].

qui faisait espionner les professeurs en médecine, et rapportait au Sénat les prétendues déclarations de matérialisme attribuées à l'un d'entre eux. (Voy. les journaux français de mai 1860.)

[1] Voir leur correspondance retrouvée dans les papiers de l'empereur et publiée depuis 1870.

[2] Voir les journaux français de mars et avril 1862.

[3] Voir dans Ch. Sauvestre (*Les congrégations religieuses*, Paris, 1867) le résultat d'une enquête faite de 1861 à 1864 par les soins de M. Rouland.

Les mêmes influences se firent sentir dans quelques-unes des guerres livrées sous ce règne. La vieille querelle des « lieux saints » avait, en 1853, servi de prétexte à l'expédition de Crimée, qui devait elle-même servir à consolider le nouveau régime impérial. Les plaintes de quelques missionnaires avaient, en 1857, fait entreprendre celles de Chine et de Cochinchine. Ce furent les intérêts d'un clergé beaucoup moins honorable qu'on alla défendre au Mexique. Le dictateur Juarez, à l'exemple de ses prédécesseurs, avait en 1864 opéré une saisie sur les immenses propriétés de ce clergé, et, pour mieux le braver, avait décrété l'entière liberté des cultes. Le pape profite d'une dette que l'Angleterre et la France avaient à réclamer de concert dans le pays; il fait miroiter aux yeux de Napoléon III la gloire d'y fonder un empire latin capable d'arrêter dans le nouveau monde les envahissements de la race anglo-saxonne. Le nouvel empereur est déjà désigné; c'est Maximilien, archiduc d'Autriche, qui, après beaucoup d'hésitations, se décide à accepter ce poste dangereux. Il se rend à Rome, demande au pape, avec sa bénédiction, l'autorisation de lever sur le clergé mexicain des fonds absolument nécessaires pour l'entretien de l'armée qui doit le soutenir. La bénédiction lui est donnée, l'autorisation lui est promise. Mais, arrivé au Mexique, il ne trouve que rebuts et déceptions. L'armée anglaise, aussitôt sa mission remplie, s'est empressée de repartir. Maximilien se voit obligé de lutter avec des forces insuffisantes contre le mauvais vouloir du clergé, contre les troupes du dictateur et contre les États-Unis du Nord, intéressés à faire échouer l'entreprise. Bientôt, sommé par ceux-ci de quitter l'Amérique, abandonné par Napoléon lui-même, il meurt fusillé par ses propres sujets, tandis que l'armée française, après des fatigues et des souffrances inouïes, revient en Europe (1867) à moitié détruite. Mais pouvait-on faire moins pour le saint pontife qui, tout à l'heure, avait daigné servir de parrain au prince impérial?

Il serait long de passer en revue tous les traits de la réaction ultramontaine en France, où l'on s'étonne, non pas sans doute de voir figurer des énergumènes patentés, de la façon des rédacteurs du *Monde* et de l'*Univers*, mais d'autres écrivains à tant d'égards distingués par l'élévation de leur caractère et la portée de leur esprit.

Un semblable mouvement s'opérait au reste dans toute l'Europe catholique. L'Assemblée constituante de Francfort s'était déjà, en 1849,

gnalée par ses concessions à l'ultramontanisme. Le haut clergé alle-
nand, assemblé en 1855 à Wurtzbourg, profita du peu de solidité
es gouvernements nouvellement rétablis pour élever les prétentions
es plus excessives; l'archevêque de Fribourg en Brisgau se mit en
leine révolte contre le gouvernement libéral du grand-duché badois.
Cette attitude, qui réussit aux évêques, ne profita pas moins au souve-
ain pontife. Un nouveau concordat[1], conclu la même année entre
'Autriche et le saint-siège, acheva d'abolir tout ce qui restait des
nesures réformatrices de Joseph II, livra au clergé la surintendance
ıbsolue de la presse et celle de l'instruction publique, et proclama
lans leur plénitude les principes les plus absolus du droit canon. Il
s'agissait, il est vrai, de reconnaître le prix des subsides que l'Autriche
ıvait reçus de la cour de Rome pour ses armements contre l'Italie, de
s'en assurer de nouveaux s'ils redevenaient nécessaires, et d'obtenir
du pape l'extension des droits de forteresse et de garnison, précédem-
ment concédés dans les États romains. Les gouvernements de Wür-
temberg, du grand-duché de Bade et ceux des duchés de Hesse et
de Nassau crurent devoir (1857-1859), par déférence pour l'Autriche,
s'associer à ses mesures rétrogrades.

Quant au clergé de Belgique, impatient de secouer le joug de la Hollande, il avait, immédiatement après les journées de juillet 1830, excité la nation à imiter l'exemple de la France; puis, contractant alliance avec les républicains, il avait, de concert avec eux, fait proclamer dans la constitution de l'État nouvellement affranchi, les quatre libertés fondamentales, celles de la presse, des cultes, de l'enseignement et des associations religieuses. C'était là une démarche des plus habiles; car, chez un peuple profondément catholique, désormais débarrassé de l'élément protestant, qui entravait ses aspirations rétrogrades, toutes ces libertés tournaient exclusivement à l'avantage de l'Église. La liberté d'enseignement assurait la prospérité sans égale de ses écoles et de ses petits séminaires; la liberté des cultes, la pompeuse publicité de ses cérémonies, la liberté d'association, enfin, favorisait la multiplication indéfinie de ses établissements monastiques, dont le nombre avait déjà doublé dans l'espace de dix ans. Mais tout cela ne suffisait pas encore

[1] Voyez le journal l'*Univers* du 18 novembre, les *Débats* du 26 décembre 1855, et l'*Encycl. des sc. relig.*, III, 328-330.

au clergé belge. Les libertés que partageaient avec lui ses ancien auxiliaires libéraux lui portaient ombrage. Au signal donné par l bulle de Grégoire XVI (1832), il entreprit de les confisquer toutes. A l'université de Bruxelles, devenue trop indépendante, il opposa bientô celle de Louvain, qu'il soumit au catholicisme le plus strict et à l'auto rité absolue des évêques. En 1856, celui de Gand lança l'interdi contre l'université et la société littéraire de cette ville ; l'année sui vante, par son influence prépondérante dans les élections, il obtint du ministère un projet de loi, qui, s'il eût été voté par les conseils de la nation, aurait remis entre les mains de l'Église la direction suprême de la bienfaisance publique. L'*Univers* (juin 1857) cherchait alors à persuader à la bourgeoisie qu'elle n'avait de choix qu'entre l'Église et le communisme, parce que si le prolétariat ne vit pas des aumônes des couvents, il voudra vivre aux dépens de l'État, c'est-à-dire de ceux qui possèdent. Quelques années après, dans le congrès catholique de Malines, en 1863, fut exposé ce fameux plan pour « la christianisation des capitaux, » qui, après avoir comblé le déficit du trésor papal, gorgé d'or cinq ou six pieux agioteurs, assuré des primes aux curés de campagne leurs compères, et plumé des milliers de pauvres et crédules ouailles, aboutit à un procès scandaleux qui faillit, en 1871, mettre en feu la Belgique [1], et eut son pareil à Munich deux ans après, sans parler de celui auquel a donné lieu, l'an 1882, un plan financier de même nature, sous le patronage d'un comité également ultramontain.

C'est de même sur le zèle papiste que se lève, depuis quelques années, dans tout le monde catholique, le productif « denier de saint Pierre, » qui, en 1864, lors du premier retrait des troupes françaises à Rome, aida Pie IX à solder sa garnison de 5000 hommes [2], plus tard à stipendier les membres du concile du Vatican, plus tard encore à fournir aux dépenses du palais qu'il plut à Pie IX d'appeler sa prison.

Des témoignages si universels de dévouement ne pouvaient manquer d'encourager puissamment les meneurs de la réaction ultramontaine. Mais ce que les jésuites eurent principalement à cœur, surtout depuis

[1] *Indépendance belge* du 26 novembre 1871. *Rev. des Deux-Mondes*, janvier 1872.

[2] *Univers* du 19 janvier 1868.

l'exil de Pie IX à Gaëte, en 1849, ce fut de faire triompher partout le dogme de la suprématie spirituelle du pape. Car, une fois admis que l'évêque de Rome dominait souverainement sur l'Église, cette domination serait toute au profit de l'ordre qui, lié envers lui par le vœu d'obéissance absolue, s'arrogeait partout le droit de commander en son nom. Il fallait donc faire ériger en monarque absolu ce mannequin dont ils tenaient les fils, et pour cela qu'aucune autorité, pas même celle de l'Église universelle et des conciles généraux, ne pût primer sur celle dont ils prétendaient recevoir directement les inspirations. Il fallait en un mot faire trancher une fois pour toutes, en faveur du siège romain, cette question de tout temps agitée, jamais définitivement résolue : Quel est l'organe de l'autorité ecclésiastique suprême ? Est-ce dans le pape ou dans les conciles que réside l'infaillibilité inhérente à l'Église de Christ ?

Une décision si grave demandait néanmoins du temps et de la prudence. On résolut de tenter un premier essai sur une autre question, également demeurée indécise, mais qui risquait moins de mettre en jeu les amours-propres et de soulever les passions.

On choisit celle de « l'Immaculée conception de la sainte Vierge. » Le premier acte public de Pie IX, pendant son exil à Gaëte, fut de nommer une commission ecclésiastique chargée de l'examiner. Dès son retour, il convoqua une espèce de conférence composée de deux cents prélats de son choix, et les trouva unanimes pour l'affirmative. Lequel d'entre eux, en effet, eût eu le courage de frustrer de ce surcroît d'honneur celle à qui le vénérable pontife affirmait devoir son salut ? Aussi, prenant la tête de l'entreprise, le supplièrent-ils eux-mêmes de céder à leur impatience. En conséquence, le 8 décembre 1854, en présence des évêques convoqués à Rome, mais nullement consultés, Pie IX proclama le nouveau dogme, comme « de foi obligatoire sous peine de note d'hérésie et de damnation. » Ce décret n'était pas aussi indifférent que Baur le qualifie ; c'était en flattant l'idolâtrie populaire que Pie IX frayait les voies à la proclamation de son infaillibilité. Observons-le, en effet : au commencement de la restauration, c'était encore au Christ que s'adressaient les principaux hommages des peuples catholiques. On adorait son corps figuré tout sanglant sur les crucifix des grands chemins ; on l'adorait dans l'hostie portée aux processions de la Fête-Dieu, alors la plus solennelle de toutes les fêtes ; on adorait à

l'italienne le divin enfant porté dans les bras de sa mère qui intercédait auprès de lui pour les pécheurs. Depuis le décret de 1854, la mère commence à prendre le pas sur son Fils. Conçue comme lui sans péché elle se suffit à elle-même; elle suffit de même au peuple chrétien. Elle se montre seule désormais sur les édifices sacrés, ouvrant ses bras à l'humanité souffrante; elle a sauvé le pontife dans ses disgrâces, elle sauvera de même quiconque aura foi dans sa conception immaculée. L'évêque de Rome l'a ainsi décidé, et ce sera pour lui un nouveau titre à la reconnaissance des peuples.

Ce premier pas accompli, Pie IX ne tarda point à lui en faire succéder un autre. Dix ans après, jour pour jour, parut la fameuse Encyclique, où, rappelant et résumant dans un *Syllabus* en 80 articles, les nombreux décrets politico-ecclésiastiques publiés durant son pontificat, il fulminait de nouveau, dans les termes les plus violents, contre toutes les libertés modernes réputées nuisibles à l'Église. L'anathème y était lancé contre la liberté de conscience, contre celle des cultes, contre celle de la presse, déjà traitée de délire par Grégoire XVI. C'était une erreur condamnable que de soutenir que les principes et la méthode de la théologie scolastique ne sont plus en harmonie avec les besoins de notre temps et les progrès de la science. L'Église catholique, à l'exclusion de tous les autres cultes, devait être celle de l'État. C'était une erreur réprouvable, de soutenir que l'Église n'a pas le droit d'employer la force matérielle, ou de prétendre que le pouvoir séculier est autorisé à définir les droits de l'Église, et qu'il est permis de refuser obéissance aux décrets et décisions du pape, etc., etc.[1].

Ce second pas était évidemment plus scabreux que le premier. Ce n'était rien moins que le gant jeté à la civilisation de notre siècle, un recul effronté vers les maximes du moyen âge, une impudente sommation adressée aux gouvernements, de subordonner leur politique à celle du saint-siège, aux peuples de se soumettre en tout aux injonctions de l'évêque romain. De vives plaintes éclatèrent contre le Syllabus; le ministre Gladstone le dénonça aux Chambres et à la nation anglaises dans une « remontrance politique » sous le titre *Décrets du Vatican*

[1] *Encycl. des sc. rel.*, IV, 9 s. Gladstone, *Les décrets du Vatican*, trad. Bruxelles, 1785, p. 80 ss., contenant en latin les propositions anathématisées par le pape.

considérés dans leur influence sur la loyauté civile. Plusieurs princes en interdirent la lecture publique. Napoléon prononça l'appel comme d'abus contre ceux qui l'avaient publié sans son aveu. Alors survinrent les explications tortueuses. Tandis que l'évêque de Poitiers avait applaudi sans réserve à l'Encyclique, l'évêque d'Orléans y chercha des adoucissements. « Le pape, dit ce dernier, n'avait point entendu condamner la liberté ni la civilisation modernes, mais seulement l'abus qu'on faisait de ces mots. L'Encyclique n'avait qu'une portée purement théologique et pastorale. Si les évêques ne pouvaient, en cette occasion, se soustraire à leur devoir d'union avec le saint-siège, les fidèles, de leur côté, demeuraient libres de remplir en toute conscience leurs obligations de citoyens, et d'observer les serments prêtés à leurs gouvernements.» Et le pape, qui avait béni Monseigneur de Poitiers pour son adhésion entière, bénit également Monseigneur d'Orléans pour ses explications bénévoles, ajoutant qu'au surplus, « comme chef suprême, il pouvait quand, et où il le voudrait, suspendre l'effet de ses propres décrets. » On endormit ainsi les puissances; d'autres affaires firent oublier l'Encyclique. En attendant, Pie IX venait, dans une question des plus graves, de faire *motu proprio* un nouvel acte d'autorité souveraine, non plus seulement en matière de dogme ou de culte, mais en matière de gouvernement temporel.

Un dernier pas restait à faire, et c'était le plus important : car nul n'ignorait que, dès les anciens temps, les conciles généraux avaient été universellement, et même à Rome, regardés comme investis de la suprême autorité dans l'Église, que des papes, notés par eux comme hérétiques, le pape Honorius Ier entre autres, avaient été, par leurs propres successeurs, formellement reconnus et anathématisés comme tels. Comment donc l'autorité papale pouvait-elle prétendre à la suprématie et à l'infaillibilité ? Cette difficulté n'arrêta point les avisés conseillers de Pie IX. « Les conciles écuméniques, dites-vous, sont supérieurs au pape ; représentant l'Église entière, ils peuvent seuls assumer le privilège d'être exempts d'erreurs. Mais si un concile écuménique venait à déclarer lui-même son autorité inférieure à celle du pape, quelles prétentions les conciles futurs pourraient-ils élever contre celui-ci ? »

Or, pour arriver à ce résultat, toutes les batteries étaient depuis

longtemps dressées [1]. Depuis une dixaine d'années, les conciles provinciaux rouverts, sur les ordres de Rome, dans différentes villes, avaient émis des avis favorables à l'infaillibilité papale ; ces avis avaient été soigneusement recueillis, pour servir dans l'occasion, et l'on croyait les esprits assez bien préparés pour que, dès les premières séances du concile projeté, le dogme fût voté par acclamation. En tout cas, le concile devait être convoqué à Rome, les délégués des princes n'y devraient jouer aucun rôle ; on y voterait non par nation, mais par tête, et, à supposer qu'un certain nombre d'évêques se montrassent peu favorables aux desseins du pape, en supposant que, par l'appât des chapeaux rouges, des prélatures de toute sorte qu'il avait à distribuer, il ne pût acheter leur suffrage, ou tout au moins leur silence, Pie IX n'avait-il pas à sa dévotion les cent trente évêques d'Italie, puis cette foule de prêtres serviles qu'il avait récompensés par des évêchés *in partibus*, et cette autre foule de vicaires généraux ou apostoliques, auxquels il avait réparti naguère des sièges épiscopaux fictifs dans les pays schismatiques ou protestants, et qui tous auraient, ainsi que les précédents, droit de voter dans le concile ? Enfin, pour tenir en respect les adversaires du dehors et du dedans, pour prévenir les émeutes possibles, n'avait-on pas encore, heureusement, à Rome les baïonnettes françaises ? Mais il fallait se hâter, car une guerre avec la Prusse était prochaine (nul ne le savait mieux que ceux qui l'avaient conseillée [2]), la France pourrait être obligée de retirer ses troupes, et, pour mettre à profit l'heureuse issue qu'on attendait de cette guerre contre une nation hérétique, rien ne serait plus utile à l'Église catholique qu'un brevet d'infaillibité délivré à son chef.

Le 8 décembre 1869 s'ouvrit donc le concile convoqué dix-huit mois auparavant [3]. L'événement prouva que, du moins en ce qui le

[1] Janus, *Le pape et le concile,* Paris, 1869, p. 10 et s.

[2] Le prince de Bismark, en effet, au Reichstag du 6 décembre 1874, se déclara prêt à prouver par les pièces les plus positives, que la guerre de 1870 avait été entreprise d'accord avec la cour de Rome, que le concile romain avait été abrégé en conséquence, à cause des articles complémentaires, qu'on ajournait en vue de la victoire présumée, et qu'à la cour des Tuileries c'était l'influence des jésuites qui, par l'organe de l'impératrice, avait fait décider la guerre. (Voy. encore l'*Indépendance belge* du 5 mai 1874.)

[3] Friedrich, *Gesch. d. Vatic. Conc.*, Bonn, 1877. Bungener, *Le concile de Rome.*

oncernait, les mesures étaient bien prises. Si l'opposition de quelques léputés d'Allemagne et de Hongrie se montra plus ardente, plus tenace urtout qu'on ne s'y était attendu, elle échoua devant le vote compacte le cette multitude de prétendus évêques convoqués de tous les bouts lu monde, et qui, subventionnés à Rome, opinaient docilement selon e vœu du pape et, par leurs clameurs, étouffaient la voix des prélats indépendants. Enfin Pie IX, dont l'impatience était de plus en plus visible et qui avait peine à en retenir les éclats, obtint le 13 juillet 1870 le décret solennel qui lui reconnaissait, ainsi qu'à ses successeurs à perpétuité, « le droit de prononcer *ex cathedrâ* des décrets infaillibles sur toute question concernant la foi ou les mœurs, » et frappait d'anathème tous les opposants[1].

Quatre jours après ce mémorable décret, éclatait la guerre dès longtemps prévue, sinon projetée. Mais, au lieu des victoires sur lesquelles Pie IX comptait pour recueillir, aux dépens d'une puissance protestante, les fruits de son triomphe au Vatican, une continuité de revers inouïs, et à leur suite l'exil, la captivité, la déchéance frappèrent coup sur coup le monarque son protecteur, puis, dans Paris, à peine remis des horreurs d'un long siège, l'anarchie déchaînée signalait ses fureurs par le pillage, le massacre, l'incendie, et choisissait dans le clergé ses principales victimes. Et au lendemain de ces désastres, quelle fut l'attitude du parti ultramontain, qui, pour une si grande part, avait contribué à les attirer sur la France ?

Qui l'eût cru ? Jamais ses prétentions ne furent plus arrogantes, son aveuglement plus complet. Au moment où la France, dépouillée de deux riches provinces, épuisée d'hommes et d'argent, avait besoin pour elle-même de toutes les ressources qui lui restaient encore, on osait

[1] Quand ce *schema* fut mis aux voix dans le concile, 451 évêques prononcèrent le *placet* sans condition, 62 conditionnellement (*ad modum*), 98 prononcèrent le *non placet*. Sur 759 évêques, il manqua 220 suffrages. L'évêque d'Orléans, qui dans un mandement avait précédemment déclaré l'impossibilité de formuler ce nouveau dogme, hérissé, disait-il, de difficultés inextricables, se vit, un an plus tard, contraint par les interpellations incessantes de l'*Univers*, d'y donner enfin son adhésion, disant « qu'il l'avait toujours professé dans son cœur et dans ses écrits. » Le P. Maret et le P. Gratry, qui l'avaient l'un et l'autre attaqué si vivement dans leurs ouvrages, se rétractèrent ouvertement après le décret ; enfin, le 12 août 1872, Pie IX, voulant couper court à toute nouvelle hésitation de la part des fidèles, imposa l'humilité aux uns, la charité aux autres, à tous enfin le silence.

la presser, on la sommait en quelque sorte de s'armer de nouveau po relever le trône papal[1]. Plus que jamais elle venait d'éprouver à qu point les lumières, l'intelligence, le courage civil, la foi saine et viri de ses enfants lui étaient nécessaires, et c'était en remettant l'instru tion publique aux mains de ceux qui n'avaient su jusqu'alors q fausser les esprits et patroner l'ignorance, c'était en repaissant peuple de dégradantes superstitions, en le berçant de fabuleuses esp rances, en paradant eux-mêmes aux pèlerinages de Lourdes et de Paray le-Monial, en votant des millions pour une chapelle expiatoire a sacré-cœur, que des hommes d'État prétendaient travailler au sal de la France, et des prélats au relèvement de la religion !

II. RÉVEIL CHRÉTIEN ET PROTESTANTISME RÉTROGRADE

Les circonstances qui, au commencement de ce siècle, avaie ramené les peuples catholiques à leurs anciennes traditions religieuse étaient trop graves à la fois et trop générales, pour ne pas détermine chez les peuples protestants, sous des formes différentes à la vérité, u mouvement de même nature. Là aussi le vide que les négations de l philosophie avaient laissé dans les âmes, l'impression d'horreur causé par les crimes de la révolution, dont cette philosophie passait pou complice, les longues et sanglantes guerres et toutes les calamités qu s'en étaient suivies, avaient ramené instinctivement les âmes aux pen sées religieuses. Partout un même cri s'était fait entendre : « Il fau rompre avec le dix-huitième siècle. Il faut avant tout réparer le plaies qu'il a faites à la religion, revenir à ce Dieu que les nations on trop oublié et dont le bras vengeur s'est appesanti sur elles. »

En Angleterre, le retour fut soudain. « Les classes élevées qui, dan le siècle précédent, avaient les premières donné l'exemple du scepti cisme ou de l'indifférence, furent, à l'aspect des débordements d l'athéisme en France, les premières à revenir aux habitudes et au sentiments chrétiens. » C'est des plus mauvais jours de la républiqu française, de ceux qui suivirent le supplice de Louis XVI et où l

[1] Voy. dans le *Journal des Débats* de juin 1871 l'adresse présentée à l'Assem blée nationale par le cardinal de Rouen et de nombreux évêques, pour l'envo d'une expédition à Rome et le rétablissement du pouvoir temporel du pape dépos sédé.

erre éclata entre les deux pays, que datent les principales fondations
euses qui subsistent encore en Angleterre.

En Allemagne, dès l'an 1799, Schleiermacher adressait aux classes struites ses célèbres *Discours sur la religion,* dont l'influence se fit rtout sentir pendant la guerre de l'indépendance[1]. « On comprit vement, dit Gieseler, combien l'abandon des sentiments patriotiques religieux avait contribué à l'abaissement et à l'asservissement du ys ; on vit ensuite, dans les graves incidents qui amenèrent la chute despote et l'affranchissement de l'Allemagne, l'intervention en quelle sorte immédiate de Dieu dans les événements de ce monde. Aussi sentiment religieux, puissamment réveillé, déborda-t-il en expressons de repentir et de reconnaissance. Dieu et la patrie ! ces deux ots, désormais étroitement liés, retentirent ensemble d'un bout de Allemagne à l'autre. »

Dans ce temps, M. Necker, sa fille Mme de Staël, son ami Sismondi laidaient en France et en Suisse, comme Schleiermacher en Allemagne, la cause du réveil religieux. Benjamin Constant achevait ans le même esprit le grand ouvrage sur la religion, qu'il avait ommencé à l'âge de dix-huit ans, sous l'influence de l'école encyclopédique[2]. Partout, en un mot, c'était un concert d'efforts pour entreenir et féconder dans les cœurs la piété renaissante. Plus on revenait e loin au bercail, plus on savourait le bonheur d'y rentrer, et plus, ar l'expansion communicative de ces sentiments, on cherchait à les endre durables pour soi-même, et contagieux pour les autres.

Nous avons vu, dans les pays catholiques, les ordres religieux se nontrer particulièrement actifs pour le réveil de la dévotion. Chez les protestants, par des raisons analogues, les communautés dissidentes, plus libres dans leurs mouvements que les églises d'État, se prêtèrent ussi plus aisément aux circonstances nouvelles que les révolutions vaient fait naître. Des réunions plus fréquentes à la fois, et plus famiières, des effusions de sentiment plus abondantes, plus personnelles,

[1] Gieseler, V, 237.

[2] Dans une sphère plus modeste, Zschokke publiait, d'abord sous le voile de de l'anonyme ses méditations religieuses *(Stunden der Andacht),* pleines d'onction et de simplicité, et qui, traduites en français, furent pour un grand nombre de familles, en Suisse et en France, une source précieuse d'édification.

des moyens d'édification plus énergiques et plus variés, mieux appropriés par cela même aux besoins divers des masses qu'on avait à cœur de ramener, pouvaient être mis en œuvre par des associations indépendantes.

C'est ainsi que, de bonne heure, on vit de nombreux sectaires moraves, quakers, baptistes, méthodistes et même swedenborgiens, poursuivre avec une nouvelle ardeur l'œuvre du réveil, non plus seulement dans leurs pays d'origine, mais encore chez les autres communions protestantes. Déjà, en 1799, les wesleyens avaient fondé dans le Calvados un assez grand nombre de stations missionnaires. Vers la fin du règne de Napoléon (1810), quelques petites communautés moraves établies précédemment en Suisse et en France par Zinzendorf, s'étaient réorganisées; mais ce fut surtout depuis la paix de 1815 qu'une foule d'agents anglais ou écossais, calvinistes rigides pour la plupart, soutenus par la nouvelle société des « missions continentales, » affluèrent dans les pays qui désormais leur étaient rouverts. Leurs vues se tournèrent surtout du côté de la France. Il s'agissait d'y étouffer, autant que possible, les germes malfaisants qu'avait laissés la révolution. Il fallait, dans ce but, agir de préférence dans les villes où se formaient les ministres destinés à desservir les églises françaises, à Montauban, à Genève, à Lausanne, à Strasbourg. Grâce aux vastes ressources dont ils disposaient, et s'autorisant des liens séculaires qui avaient uni l'église d'Angleterre aux églises réformées du continent, ces missionnaires eurent bientôt éclipsé les quelques agents piétistes ou moraves qui les avaient précédés et qui, non sans une certaine amertume, revendiquent aujourd'hui leur priorité dans l'œuvre du réveil. Au moyen des ecclésiastiques et des laïques que les diverses sociétés réussirent à enrôler, on fonda des écoles, des chapelles, où ils introduisirent les moyens d'édification qui leur étaient propres.

Leurs efforts, lorsqu'ils étaient dirigés dans le même esprit qui avait animé les Spener, les Franke, les Spangenberg, les Penn, les Wesley, et lorsqu'ils rencontraient, dans les populations sur lesquelles s'exerçait leur action, le contrôle d'une piété éclairée, ne pouvaient que la féconder encore par l'importation de nouvelles méthodes d'évangélisation, et devenir pour les églises constituées un exemple salutaire, et, par la concurrence même, un heureux stimulant [1]. Il n'en était pas

[1] Parmi les plus dignes agents de ce réveil protestant se distinguèrent surtout

même quand ces partis dissidents, se fixant dans des milieux où nstruction était moins répandue, rencontraient chez leurs prosélytes s imaginations maladives ou déréglées, des tempéraments inquiets ı fougueux, tels qu'en produisent les temps critiques par lesquels Europe venait de passer.

En soi rien de plus conforme au génie du protestantisme que de iercher, comme le faisaient plusieurs de ces congrégations, à se rap-rocher autant que possible des croyances, des formes de culte, des ègles de discipline de la primitive Église. Ce n'est point là, assurément, e que nous qualifions de christianisme rétrograde. Plût à Dieu que ous les protestants eussent rétrogradé jusque-là, et même au delà, our se retrouver en communion plus directe encore, plus intime avec ésus-Christ ! Mais, faute de bien connaître et de bien comprendre les ıstitutions de l'ancienne Église, de discerner jusqu'à quel point elles taient applicables au temps présent, plusieurs en faisaient une sorte e contrefaçon qui prêtait tantôt au ridicule, tantôt à de sérieux repro-hes.

Affectant de ne voir dans les églises nationales que des réunions pro-anes, d'où toute édification chrétienne était absente, dans leurs mem-res, dans leurs ministres que des mondains, si ce n'est des païens ou les impies, tels que ceux en face desquels s'étaient trouvés les premiers hrétiens [1], certains partis dissidents faisaient à leurs sectateurs un levoir du séparatisme le plus étroit, le plus exclusif, qui, des relations ecclésiastiques, s'étendait aux relations privées et rompait jusqu'aux plus intimes liens d'amitié et de parenté. Ce séparatisme se montra surtout violent chez les piétistes du Würtemberg. Après y avoir engen-dré mille troubles, il ne se calma qu'après la fondation de la colonie de Kornthal et par l'émigration des plus fanatiques d'entre eux, qui se retirèrent, les uns dans la Russie méridionale, les autres en Amérique, où, dupés et exploités par des chefs hypocrites, ils eurent de rudes nécessités à subir.

Le même séparatisme, les plaçant hors de la surveillance des autres communautés chrétiennes, favorisait chez certains dissidents toutes

Oberlin, pasteur au Ban-de-la-Roche (Vosges), et Félix Neff dans les vallées vau-doises du Dauphiné. Voy. leurs biographies dans l'*Encyclopédie des sciences reli-gieuses*.

[1] *Encycl. des sc. relig.*, V, 202.

sortes d'excentricités bizarres. Chez quelques-uns de ces piétistes, d ciples de Michel Hahn, c'était un sombre ascétisme qui leur faisait u loi du célibat ; chez d'autres, instruits par Pregitzer, c'était une ass rance du salut qui, les remplissant d'une folle joie, leur faisait entonn leurs cantiques sur le rythme d'airs de danse. Le méthodisme de mêm outre ses « Shakers, » ses « Ranters[1], » sectateurs de cette Johanı Southcott qui, en 1814, se disait enceinte d'un nouveau Messie, s « nouveaux Israélites » qui croyaient devoir conserver le sabbat juif, e aussi ses « meetings prolongés, » ses bruyants réveils, imités de ceı d'Amérique, lesquels se propagèrent en Angleterre, en Irlande et jusqı sur notre continent, avec leur accompagnement ordinaire de gémiss ments, de sanglots, de crises de nerfs, qui ne laissaient pas toujouı après eux des traces de conversion bien durables.

La discipline de la primitive Église fut aussi l'un des traits que le partis dissidents cherchèrent à s'approprier, surtout ceux qui procé daient de la société des moraves; mais à mesure que chaque commu nauté devenait plus nombreuse, cette discipline, d'autant plus sévère ment exigée des uns, paraissait aux autres d'autant plus difficile maintenir. Il s'ensuivit des disputes violentes, bientôt compliquées d divergences théologiques, quelquefois aussi de luttes d'amour-propr ou même d'intérêt, qui faisaient de ces dissidences un spectacle peı édifiant pour les frères étrangers[2].

Les premiers chrétiens, s'appliquant certaines déclarations des pro phètes, s'étaient donnés fréquemment comme agissant et parlant sou la direction spéciale du Saint-Esprit, ce qui ne les empêchait point de reconnaître humblement leurs imperfections, non plus que d'accepteı les directions des guides plus éclairés que l'Église plaçait à sa tête. Le sectaires de notre siècle, sans observer toujours la même modestie s'adjugeaient volontiers le même privilège. Le Saint-Esprit, préten daient-ils, dirigeait toutes leurs déterminations, leur dictait infailliblement en toute occasion ce qu'ils devaient croire, dire et faire. A quoi bon, désormais, chez le vrai fidèle, la science et la réflexion ? A quoi bon, dans l'Église, les charges qui s'obtenaient par une instruction

[1] Voy. plus haut, p. 40.

[2] Voy. Ami Bost, *Mémoires, Christianisme et Théologie,* etc.

ıs approfondie et à la suite de sérieux examens? Les dons seuls du .int-Esprit, ainsi le déclarèrent dès 1844, à Plymouth, à Genève, Lausanne, les disciples de John Darby, conféraient le droit d'expli-.er les Écritures[1]. De l'établissement des charges dans l'Église datait, lon eux, sa profonde dégénération, sa déplorable apostasie. Jusqu'au ır où les enfants de Dieu, aujourd'hui dispersés, seraient reçus et unis dans la gloire céleste, l'absence de gouvernement était le seul at qui convînt à l'Église; toute communauté régulière devait être ssoute, il ne devait plus y avoir que des assemblées, où chacun aurait droit de parler et d'officier selon les dons qu'il aurait reçus. C'est 'ec cette doctrine que Darby parvint à détacher des anciennes ;lises dissidentes un grand nombre d'adeptes, en leur inspirant, l'égard de leurs conducteurs, les mêmes défiances que ceux-ci ur avaient inspirées à l'égard des ministres nationaux. De là une ılémique, dans laquelle les dissidents se sont attachés à démontrer ı'il faut, dans tous les temps, un ministère sacré à la tête de l'Église. e darbysme n'en a pas moins conservé des adhérents laïques pleins ɜ zèle, qui, sans s'attribuer aucun titre, ont de fait présidé con-·amment leurs communautés. On observe que cette secte cherche l'ali-ıent de sa piété dans le Christ glorifié plutôt que dans le Christ cru-.fié, qu'en conséquence l'eschatologie est le trait qui prime de beaucoup ans sa théologie.

Avant que les livres du Nouveau Testament eussent été recueillis, ɜs disciples de Jésus s'appliquaient à chercher dans ceux des anciens rophètes la préfiguration des événements dont ils se croyaient destinés être un jour les témoins, les signes précurseurs de l'approche des erniers temps, de la venue de l'antechrist, de l'avènement glorieux du ıauveur qui devait la suivre, de son règne de mille ans sur la terre enouvelée, de la résurrection et du jugement final. Ces grands tableaux ıe l'avenir, qui animaient les premiers chrétiens dans le combat de la oi, devaient, disait-on, être constamment présents à la méditation des idèles. Aussi, dans certains conventicules protestants de notre siècle, 'explication de l'Apocalypse et des prophètes de l'Ancien Testament ıccupait-elle la principale place. A grand renfort d'allégories, sous 'inspiration des Bengel, des Darby, des Cumming, on prétendait y

[1] Voy. *Réforme du XIXme siècle,* 23 décembre 1845. Van Muyden, *Le Darbysme.*

reconnaître des allusions aux faits contemporains, à ceux particuliè ment qui semblaient annoncer la fin de l'économie actuelle. Il n' guère d'année de ce siècle, qui n'ait été signalée par quelque prédic teur comme devant être la dernière, et où quelques sectaires crédul tels que les adhérents de Miller en Amérique, n'aient fait leurs pr paratifs pour aller à la rencontre du Seigneur.

Il n'est pas jusqu'aux dons miraculeux des anciens jours de l'Égli qu'on n'ait entrepris de renouveler dans les premiers temps du réve Irving, prédicateur renommé de la chapelle calédonienne de Londr implora longtemps de semblables dons pour son église, persuadé q le manque de foi empêchait seul ses disciples de les obtenir. Enf il eut la consolation d'apprendre que, parmi ses adeptes de Glasgo des jeunes filles tombaient en extase et, dans leurs ravissement semblaient renouveler les prodiges de la première Pentecôte. U jour, pendant les prières du matin, quelques-unes se mirent pousser de grands cris suivis de paroles confuses ressemblant de l'hébreu, et que l'on affecta de prendre pour l'idiome du Sain Esprit. D'autres prophétisèrent en anglais sur l'avenir de la natic et de l'Église, tout en sommant les assistants de croire à la missic d'Irving. En vain les prophéties étaient-elles démenties par l'év nement, les prophétesses n'en trouvaient pas moins de créance, Irving rendit grâces à Dieu pour cette dispensation miraculeuse. L presbytère de Londres fut d'un avis différent : il ordonna une enquête mais, n'osant combattre de front une superstition devenue contagieus il condamna Irving, moins pour ses prétentions aux dons extraordi naires, que pour certaines assertions jugées hétérodoxes [1]. Exclu de s chapelle, Irving en fonda une autre, où ses adhérents le suivirent ; l nombre même s'en accrut au point que bientôt s'établirent à Londre sept églises, qui s'intitulèrent les églises de l'Apocalypse, et dont Irvin était l'ange. Il fut condamné de nouveau par l'Assemblée générale d l'église d'Écosse, et mourut en 1834. L'irvingisme lui survécut néan moins, mais en subissant, comme nous le verrons plus tard, une trans formation surprenante.

Il nous reste à mentionner d'autres sectes issues également des con venticules apocalyptiques de l'époque du réveil, mais dont les doctrines

[1] Baur, *Kirchengesch.*, V, 538.

es pratiques, ainsi que les destinées ont été encore plus étranges. Citons d'abord le mormonisme qui a donné naissance, non à une secte seulement, mais à un peuple, et même à un État d'Amérique, qui compte aujourd'hui plus d'un million d'âmes, et qui ne cesse de s'étendre de jour en jour [1].

Joseph Smith, né en 1805 dans l'État de Vermont, après avoir essayé sans succès divers genres d'industrie plus ou moins équivoques, conçut le projet de fonder une colonie dans les portions de l'Amérique du Nord les moins exploitées et les plus fertiles. Comme il méditait ce projet, le hasard fit tomber entre les mains d'un de ses amis le manuscrit d'une sorte de roman religieux, composé par un ecclésiastique. L'auteur, partant de la croyance répandue dans le pays au commencement de ce siècle, que ses habitants étaient un reste des tribus juives dispersées, et que les *tumuli* ou tertres funéraires, si nombreux dans certaines provinces d'Amérique, recouvraient les ossements de ces anciens Israélites, racontait en style biblique la marche de leurs tribus émigrées, leur arrivée et les diverses vicissitudes de leur établissement. Les principaux personnages de cette fiction étaient Mormon et son fils Moroni, qu'on supposait avoir vécu au IVme ou Vme siècle. Smith, devenu possesseur de ce manuscrit, résolut en 1830 d'en tirer parti pour son grand projet[2]. Il prétendit qu'en 1823 un ange lui avait désigné dans une vision la place où Moroni, en 420, après la défaite des Israélistes américains, avait enterré leurs annales écrites par son père sur des lames de métal, et quatre ans après lui avait remis des lunettes en pierres précieuses, nécessaires pour les déchiffrer. Il résultait de ces prétendues annales que Jésus, venu en personne instruire les Américains, leur avait annoncé que ce serait dans cette contrée qu'il fonderait la nouvelle Jérusalem, qu'il y rassemblerait ses élus des quatre coins du monde, qu'il leur donnerait le pays tout entier en héritage et viendrait y établir son règne glorieux. C'était donc dans cette nouvelle Sion qu'il invitait à se réunir tous ceux qui voulaient participer au règne du

[1] Jules Rémy, *Voyage au pays des Mormons*, Paris, 1853. *Revue des Deux-Mondes*, 1853, 56, 59, 61, 72. *Encycl. des sc. relig.*, IX, 419.

[2] Rémy, l. c. Il paraît qu'on a trouvé dans les *tumuli* de l'Amérique (Nicaragua), outre des plaques de malachite, de petits livres formés de feuilles d'or, où sont gravées des inscriptions hiéroglyphiques. Smith, avant sa grande entreprise, avait, dit-on, fait le commerce de ces objets.

Messie et jouir de toutes les délices temporelles et spirituelles promis aux élus. De là le nom de « saints du dernier jour » que Smith donna d'avance à ses adhérents et sous lequel ils se désignent encore.

Quelques bons esprits eurent beau protester contre une fiction aus absurde, Smith, grâce à son assurance, à sa faconde, à son habilet parvint à réunir autour de lui un nombre toujours croissant d'adepte appartenant pour la plupart à la classe des laboureurs et des artisan de ceux, surtout, qui gagnaient le plus péniblement leur vie et qui, e le suivant, croyaient marcher, sous le drapeau de Jésus-Christ, à l conquête du monde. A sa mort, il comptait 150,000 sujets. Le femmes sans protection surabondant parmi les émigrants d'Europe Smith, pour activer l'œuvre de la colonisation, et s'autorisant d l'exemple des patriarches, introduisit la pratique de la polygamie. Infa tigable dans la poursuite de ses desseins, remplissant tour à tour o plutôt tout à la fois les rôles de prédicant, de prophète[1], de législateur de général, il sut, à force d'audace, tenir tête à ses ennemis du dedan et du dehors, à d'autres prophètes ses rivaux, aux populations déj fixées, qui voulaient lui barrer le chemin, aux détracteurs qui lui repro chaient les turpitudes de sa vie présente et passée. Chassé du Missouri où il avait fondé une colonie déjà florissante, il la transporta dan l'Illinois, où il bâtit, sous le nom de Nauvoo ou de Sion, une grande ville et un temple magnifique. Assassiné en 1846, dans la prison de Carthage, où, sur l'accusation de félonie, ses ennemis étaient parvenus à le faire enfermer, il laissa dans la personne de Brigham Young un successeur digne de lui, qui, lorsque les habitants de l'Illinois eurent chassé les Mormons et détruit Nauvoo leur capitale, les conduisit dans une région lointaine plus fertile encore, auprès du Grand Lac salé, sur les confins de la Californie. C'est là que leur colonie, plus florissante que jamais, a été en 1850 placée sous la protection des États-Unis, et qu'en 1871, sous le nom d'État de l'Utah, et à la condition de se soumettre aux lois du pays, elle a été admise dans la Confédération américaine. C'est de là que, par d'actifs missionnaires envoyés dans toutes les directions, en Europe et en Amérique, les Mormons appellent sans relâche des multitudes d'émigrants moins avides, pour la plupart, des délices futures du millénium que du bien-être immédiat

[1] Voy. la *Bible des Mormons*, commentée par M. de Gasparin. Rémy, l. c.

ontre lequel ils espèrent échanger les misères de leur condition pré-
ente.

Il faut donc voir désormais dans le mormonisme, moins une secte eligieuse dont l'histoire ecclésiastique ait à s'occuper, qu'une vaste entre-rise de colonisation, conçue et exécutée à l'instar de celle de Mahomet, urtout quant à la polygamie, pour laquelle ses chefs se firent un point 'honneur d'égaler le prophète arabe, et qui, malgré les efforts de a législation fédérale, est encore en usage dans une partie de l'Utah [1].

Nous n'avons pas épuisé la liste des aberrations dans lesquelles ertaines sectes, à la suite du réveil piétiste, se laissèrent entraîner. Que n'aurions-nous pas à dire de ces « Liseurs » de Suède et de ce isionnaire saxon, dont le fanatisme, surexcité par quelques pages le la Bible indiscrètement commentées, se traduisit par des actes l'homicide; de ces jeunes filles convulsionnaires de Rapperschwyl qui, menacées d'expulsion par le magistrat, se jetèrent sur lui dans un ransport de rage et le maltraitèrent si cruellement qu'il mourut de ses blessures (1818); de ces inspirés d'Allemagne [2], Ebel et Diestel, dis-ciples du théosophe Schönherr, qui, dans leurs conventicules à Dresde en 1830, à Kœnigsberg en 1840, renouvelaient les scandales de la faction butlérienne, de ces antoniens, de ces michéliens du canton de Berne, qui reproduisaient ceux des frères Kohler et de la faction brug-glérienne; enfin des épouvantables égarements où se porta, en 1824, dans le canton de Zurich, Marguerite Peter [3], jeune villageoise, qui, fanatisée par les prédications d'un vicaire de Wildenspuch et enivrée des flatteries de Mme de Krudener, après avoir vécu en adultère, ne laissa pas de se donner pour une sainte, tint chez elle des assemblées où l'on s'exerçait, par diverses tortures, à combattre Satan, puis, per-suadée qu'il fallait une expiation sanglante, non pour ses péchés, mais pour ceux du genre humain, tua de sa propre main, en présence des frères assemblés, une jeune sœur, qui se dévoua à ce martyre, et enfin se fit elle-même clouer sur une croix et couvrir de blessures jusqu'à ce qu'elle eut expiré. Les frères, conformément à sa promesse, atten-dirent pendant trois jours la résurrection des deux corps, jusqu'à ce qu'à grand'peine désabusés ils confessèrent leur crime.

[1] Davies, *London heterodox.*
[2] Gieseler, V, 198 s.
[3] Gieseler, V, 288.

Rien assurément ne serait plus injuste, disons mieux, plus absurde que de juger sur de tels exemples les partis qui furent à la tête du réve[il] religieux de notre époque. Ce ne furent là que de tristes exceptions, bie[n] propres néanmoins à rappeler à qui pourrait l'oublier, combien il es[t] dangereux, pour le sentiment religieux lui-même, de repousser les guide[s] indispensables de la raison et de la conscience, et combien sont sujette[s] à se pervertir des manifestations religieuses soustraites au contrôle d[e] la publicité.

Tandis que de vrais et recommandables amis du réveil travaillaient par une lecture plus assidue de l'Évangile, par des prédications plu[s] vives, plus populaires, par la réforme du chant sacré, par la partici[pa]pation à des œuvres chrétiennes, à ranimer la piété chez les peuple[s] protestants, quelques théologiens crurent atteindre le même but pa[r] un retour strict aux doctrines consignées dans les premiers symbole[s] de la réforme, d'où les églises et les clergés nationaux avaient insensi[-]blement dévié.

Dans le XVIIIme siècle et au commencement de celui-ci, l'ortho[-]doxie protestante avait compris elle-même la nécessité d'adoucir se[s] aspérités, de s'accommoder, tantôt par des concessions, tantôt par de[s] discrètes réticences, aux exigences d'une époque où la philosophie était encore en crédit. Dans le nouvel état des esprits, elle crut pouvoir montrer plus de hardiesse. Des âmes simples, pressées de renouer leurs liens avec le ciel, acceptaient sans trop d'examen les doctrines que leur antiquité revêtait à leurs yeux d'une autorité plus absolue. Bien des théologiens aussi, après le grand naufrage où la foi des peuples avait paru près de sombrer, ne croyaient pouvoir remonter assez haut le courant qui l'avait emportée, ni la fixer à d'assez solides amarres.

Dans ce dogmatisme rétrograde, ils trouvèrent pour auxiliaires les principaux partis dissidents qui, tout en se séparant des églises établies, n'avaient point abjuré les symboles de la réforme, et même se piquaient d'en mettre plus en relief certains points. La fidélité dogmatique, ainsi qu'ils la désignaient, fut le terrain commun sur lequel les ortho-doxes, nationaux et dissidents, dressèrent de concert leurs batteries. Le mot d'ordre fut de rallier, de raffermir partout les adhérents de l'ancienne théologie, de lui en préparer de nouveaux parmi le clergé, d'enrôler sous sa bannière, de patronner, de subventionner au besoi[n]

les jeunes théologiens capables de la défendre, de former des associations où elle serait régulièrement prêchée et enseignée, en attendant qu'elle pût reprendre le dessus dans les églises nationales elles-mêmes, ou qu'on obtînt la suppression de celles-ci [1].

Ainsi organisée, et favorisée par l'esprit du moment, la réaction dogmatique se déclara, avec plus ou moins de vivacité, dans toutes les communions issues de la réforme. Si la hiérarchie du moyen âge, avec sa théologie scolastique, ses privilèges et son omnipotence, était l'idéal proposé aux populations catholiques, la théologie du XVIme siècle, telle surtout qu'elle s'était immobilisée après les premiers réformateurs, était l'idéal proposé aux peuples protestants. Tous les prétendus progrès, disait-on, accomplis depuis lors, tous les systèmes avancés au nom d'une raison supérieure ou d'une plus parfaite connaissance des Livres saints, n'étaient qu'une déplorable déviation de la règle; toutes les objections contre les articles réputés fondamentaux devaient être tenues pour nulles et de nulle valeur; au XVIme siècle avaient été posées les bases immuables de la foi évangélique. Hors de là, affirmait-on sur l'autorité de quelques juristes, il n'y avait d'existence légale pour aucune communauté protestante, plus de marques certaines auxquelles les gouvernements restaurés pussent reconnaître les églises autorisées à traiter avec eux. Non seulement donc l'adhésion la plus absolue à tout le contenu de la Bible, même imparfaitement traduite, comme elle l'était alors, devait être rigoureusement exigée, mais encore il fallait s'attacher fixement au sens que lui attribuaient les premiers symboles protestants.

Ainsi le prescrivait à l'anniversaire de la réformation d'Allemagne le fougueux prédicateur Klaus Harms, lorsque, dans ses 95 thèses, se croyant un second Luther, il prenait son siècle à partie, se déchaînait contre la papauté de la raison, taxait le peuple allemand d'apostasie, sommait ses collègues de revenir en hâte aux doctrines du grand réformateur. Gruntvig, en Danemarck, tenait en 1826 le même langage. — C'est aussi ce que réclamaient, en Angleterre, pour les « trente-neuf articles, » le parti évangélique anglican; en Écosse, pour la confession de Calvin, le parti des « Wilden; » en France les « Archives du christianisme, » pour la confession de la Rochelle; en Hollande, la classe

[1] De Goltz, *Genève relig.*, trad., p. 16 s. A. Bost, *Mémoires*, I, 82.

d'Amsterdam pour la confession belge et les articles de Dordrecht; à Genève, quelques ecclésiastiques, en rééditant la seconde confession helvétique, demandaient, avec l'appui du professeur allemand Augusti[1], que, nouvellement réunie à la Suisse, Genève soumît de nouveau son église à l'autorité de ce symbole. Au reste, ajoutaient-ils, en le proposant à la signature des membres du corps pastoral, on ne prétendait point contraindre leur conscience, on ne leur disait point : croyez: mais : croyez-vous? Seulement (ce qu'on évitait d'articuler), en cas de réponse négative, totale ou partielle, sur quelque page de ce volumineux formulaire, l'ecclésiastique le mieux qualifié pour ses fonctions devrait s'en démettre, s'il n'aimait mieux courir le risque d'en être déposé. En attendant la remise en vigueur de ces confessions de foi, on dénonçait, dans des termes dont la violence et l'injustice ont été blâmées par plus d'un partisan des anciens dogmes[2], les églises qui toléraient chez elles une prédication hétérodoxe, on ameutait contre elles les églises étrangères, on fondait à côté d'elles des écoles et des chapelles séparées, comme autant de redoutes, d'où l'on battait en brèche leur autorité.

Contre de telles attaques, la vraie science, unie à un zèle éclairé, eût fourni assurément les armes les plus sûres. Il fallait accepter franchement la lutte sur le terrain dogmatique où elle était offerte. Loin de traiter comme indifférentes pour la foi les questions remises à l'ordre du jour, il fallait les discuter avec calme, mais avec toute la gravité qu'elles comportaient, opposer aux déclamations des partis rétrogrades un examen approfondi de leurs doctrines, une histoire véridique de ces symboles où se mêlaient, à l'enseignement évangélique, tant de restes de la tradition romaine. Il fallait, à l'aide d'une saine exégèse, combattre ce littéralisme inintelligent qui, appliquant aux questions du jour quelques paroles des apôtres sans rapport avec elles, transformait en doctrines de servitude des doctrines d'affranchissement; à l'aide d'une saine critique, définir la véritable autorité qui appartient aux diverses parties de la Bible, démasquer cette théopneustie absolue qui ne se montrait pour elle si respectueuse qu'en se réservant d'en éluder ou d'en tordre à son gré les textes les plus clairs, faire justice de toutes

[1] *Corpus libror. symbolic.* Elberfeld, 1827, p. 583.
[2] De Goltz, l. c., 163.

es petites papautés qui s'installaient à l'abri de son autorité infaillible; lu reste laisser à ceux qu'on eût ainsi réfutés, la pleine liberté de dis-ussion qu'on revendiquait pour soi-même, n'apporter aucune entrave ı leurs réunions, à leurs discours, à leurs publications et, pour repous-er d'injustes agressions, ne compter que sur son bon droit et sur le ouvoir de la vérité franchement professée.

Mais les mesures disciplinaires sont une arme, plus commode en pparence, à l'emploi de laquelle les partis ecclésiastiques renoncent lifficilement. A Genève, en 1813, la crainte du schisme fit interdire ıux jeunes théologiens la fréquentation des assemblées séparées et, en 1817, défendre à tous les partis de discuter en chaire les sujets contro-versés[1]. Ces règlements, avec raison abolis dans la suite, quoique moins tyranniques, assurément, que ne l'eût été le rétablissement des confessions de foi, l'étaient bien moins surtout que les mesures coercitives décrétées ailleurs par l'État contre les assemblées séparées[2]. En Prusse[3], en Scandinavie, en Hollande[4], dans le Wurtemberg, dans le canton de Vaud, en 1824, et dans d'autres cantons de la Suisse où elles furent particulièrement rigoureuses, loin de produire l'effet qu'on en attendait, elles ne firent que donner un nouvel élan à la dissidence. Les réunions dissoutes par la force n'en avaient que plus d'attrait pour les âmes agitées de besoins religieux, les mesures, même les plus bénignes, passaient aisément pour de la persécution. Ceux qu'on écartait ainsi, ne fût-ce qu'à cause de leur turbulence, obtenaient d'autant plus de crédit sur l'esprit de laïques qu'attiraient des convictions en apparence plus fortes, une piété plus austère, et la réputation, méritée ou non, d'avoir souffert pour la vérité.

Puis, à mesure que se prononçaient davantage les tendances démo-cratiques de notre siècle, lorsque les publications radicales ou socia-listes, l'accroissement des sociétés secrètes, les mouvements populaires, enfin de nouvelles révolutions vinrent à menacer toutes les supériorités sociales, — les gouvernements d'abord, les classes privilégiées ensuite, puis les classes opulentes, enfin la simple bourgeoisie, — en un mot tous ceux qui avaient quelque chose à perdre, quelque position à con-

[1] Registre de la Compagnie des pasteurs. De Goltz, l. c., 150 ss.
[2] *Archives du Christianisme*, VII, 164 ss., 209.
[3] Gieseler, V, 206-208.
[4] Nippold, *Handbuch d. neuest. Kircheng. seit 1814*, p. 429.

server, voyaient avec faveur, même sans y adhérer personnellement des doctrines qu'on leur présentait comme les seules garanties de l'ordre social. Ce n'était pas seulement dans le monde catholique qu'on exploitait en faveur des dogmes du passé les terreurs des puissants et des heureux du siècle. A entendre Klaus Harms[1], Bilderdyck, Hengstenberg, Stahl, Krummacher et tant d'autres, c'était du moment où les dogmes orthodoxes avaient été ébranlés, où l'arianisme, le pélagianisme en avaient pris la place, où le jugement individuel s'était mis à contrôler les articles de la foi reçue, que l'esprit de subordination avait disparu, que les passions cupides et factieuses s'étaient déchaînées[2]. Quelle théologie était capable d'en arrêter l'essor, d'aider à relever l'autorité méconnue, si ce n'est celle qui faisait taire la raison et humiliait l'orgueil humain devant une Parole infaillible ?

Ce n'est pas qu'en courtisant ainsi la richesse et le pouvoir, on ne sût aussi courtiser la révolution, lorsqu'elle pouvait servir à démolir quelque église ou quelque école rivale. On signalait à l'*œil du peuple*[3] certaines fondations ecclésiastiques dont le partage pouvait le tenter; ou bien, sous le voile de l'anonyme, empruntant le vocabulaire démocratique[4], on opposait « l'église-peuple » à « l'église-clergé, » on réclamait la « libre constitution de la république religieuse ; » sauf à rassurer plus tard des alliés qui auraient pu s'effaroucher de ces maximes, en expliquant que c'était le peuple *croyant* qu'on avait eu en vue, et en déclarant du reste les questions d'Église purement secondaires à côté de ces grands principes, du maintien desquels dépendait la sûreté des personnes, des familles et des États.

Bien des gens se laissèrent prendre à ce langage. Tel prince crut

[1] Dans ses 95 thèses de l'an 1817, publiées en regard des 95 thèses de Luther, Klaus Harms disait, th. 9 : « Nous pouvons bien nommer comme le pape, l'antechrist de notre temps, la raison en ce qui concerne la foi, la conscience en ce qui regarde les mœurs; leur position, relativement au christianisme, est celle de Gog et de Magog. Calixte, qui séparait la doctrine de la vertu de celle de la foi, a donné à la conscience le siège de la majesté, et Kant, qui a enseigné l'autonomie de la conscience, l'y a installée. Dès que la raison veut, dans les choses de la foi, être plus que laïque, elle n'est plus qu'une hérétique; elle arrache Christ de l'autel, chasse de la chaire la Parole de Dieu, souille l'eau du baptême, » etc., etc.

[2] De Goltze, p. 579. Société évangélique, 1853.

[3] *Archives du Christianisme*, 1847.

[4] Société évangélique, 1842.

rieusement raffermir son sceptre en appelant aux plus hautes dignités clésiastiques et même aux emplois civils les prôneurs du passé. On jugeait plus les doctrines religieuses d'après leur vérité intrinsèque, ais d'après ce qu'on avait ouï dire de leur utilité du moment, de leur pportunité politique ou sociale. « Le pape est infaillible, avait déclaré oseph de Maistre, car il est nécessaire à l'Église et à la société qu'il soit. » Quelques protestants ne s'y prenaient pas autrement pour émontrer l'infaillibilité de tout le contenu de la Bible. Tel homme 'État que les révolutions avaient écarté des fonctions publiques, appelé un rôle actif dans le monde religieux, y apportait l'unique préoccuation du besoin d'autorité, et sans avoir jamais approfondi, ni peuttre examiné les doctrines en discussion, croyait, en soutenant les nes, en conspuant les autres, en décriant l'esprit d'examen, en ncourageant de son crédit ou de sa bourse la profession exclusive des nciens dogmes, contribuer à arrêter le mouvement tumultueux du iècle. « Réaction de mauvais aloi ! observait M. de Rémusat, inspirée ar la crainte ou par l'intérêt, résidant dans la tête et non dans le œur, et qui ne faisait rien disparaître de la mondanité précédente [1]. » Mondanisme retourné, » disait Vinet dans le même sens [2]. « La piété, lit Gieseler [3], dégénéra chez plusieurs en une dévotion d'apparat, intoérante et persécutrice ; d'autres séparaient arbitrairement du trésor de a doctrine chrétienne quelques maximes exclusives qui les aidaient à listinguer à première vue autour d'eux les élus et les réprouvés. »

Les séditions de 1820 et 1821 avaient déjà rendu suspectes aux gouvernements protestants les doctrines progressives. La révolution de 1830, les contre-coups qu'elle eut en Suisse et dans le reste de l'Europe, les mouvements socialistes dont elle fut accompagnée, en effrayant la haute bourgeoisie protestante, accrurent auprès d'elle le crédit de l'orthodoxie. La même année qui vit fonder en Bavière et ailleurs tant de nouvelles congrégations monastiques, vit également fonder à Genève, à Paris, des sociétés évangéliques, de l'une desquelles sortit la création d'une nouvelle école de théologie qui prit pour mot d'ordre une entière conformité à la confession helvétique de 1566.

[1] *Revue des Deux-Mondes,* 1er janvier 1852.
[2] Astié, *Esprit de Vinet,* p. 357.
[3] Gieseler, *Rückblick auf die Richtungen der letzten 50 Jahre,* p. 13 s.

En 1835 surgit la Société centrale de Bordeaux, dirigée dans le mên esprit, en 1842 celle des « Intérêts généraux du protestantisme frar çais, » qui, si les consistoires l'eussent agréée, se serait chargée c servir ces intérêts sous la direction d'un comité exclusivement orthc doxe. « Il fut de bon ton, dit un historien dont le témoignage i n'est pas suspect[1], de prendre part au nouveau mouvement de esprits. »

Cette « position aristocratique » du nouveau réveil, ainsi qu'elle fı qualifiée à Genève dans l'assemblée évangélique de 1861[2], cette nou velle direction de l'opinion chez les classes élevées ou opulentes, direc tion bientôt suivie par celles qui, pour divers motifs, désiraient s'e rapprocher, puis par les classes dépendantes qui recherchaient leu patronage, ne pouvait manquer à la longue de trouver faveur auprè des clergés nationaux qui s'y étaient montrés d'abord le moins dis posés. Il s'agissait d'arrêter cette désertion croissante, en arborant u drapeau qui partout reprenait faveur, de s'associer au mouvemen rétrograde qu'on n'avait pu enrayer, et qui avait pour lui de haute influences. Non content donc de supprimer, ce qui n'était que justic pour tous, les entraves mises auparavant à la prédication et aux réu nions dissidentes, on s'imposa à soi-même des entraves, on mit e suspicion l'examen et la science, on décréta chez soi le *statu quo*. Ce fu désormais contre les amis du progrès qu'on tourna ses défiances, o lutta de raideur, d'intolérance dogmatique avec les partisans du passé « Toute la Bible, et rien que la Bible, » se mit-on à répéter avec l théopneustie. On poussa au ministère ecclésiastique les candidats don la docilité aveugle inspirait toute sécurité, on écarta les autres par de engagements imposés d'avance, et destinés à exclure toute liberté de pensée. Partout où on l'osa, les confessions de foi furent rétablies ailleurs on y suppléa, tantôt par des examens de conscience, tantôt par des catéchismes officiels, tantôt par des liturgies remaniées dans un sens orthodoxe et dont on rendit la lecture textuelle obligatoire, en leur donnant la valeur de déclarations de foi personnelle, qu'elles n'avaient point auparavant. On emprunta au piétisme et au méthodisme leur hymnologie dogmatique. L'alliance évangélique, importée d'Angleterre

[1] De Goltz, l. c., 389, 403.
[2] *Alliance évangélique*, p. 403.

d'Écosse, servit à liguer les orthodoxes dissidents et nationaux contre
s théologiens progressifs [1].

En France, particulièrement à la suite des événements de 1848, on
ofita de l'émotion causée par certaines publications laïques trop
ırdies, pour intenter à des pasteurs de Paris qui en avaient expressé-
ent combattu les principes, des accusations d'hérésie, suivies d'arrêt
destitution; à d'autres on refusa les chaires auxquelles leur zèle,
urs talents, leurs longs services donnaient le plus de droits, à d'autres
ıcore des suffragants de leur choix que l'âge ou la maladie leur ren-
ıit nécessaires, et l'on combla exclusivement ces vides par des ecclé-
astiques orthodoxes [2]. La loi organique du culte protestant (art. 16)
ortait qu'il y aurait une église consistoriale pour six mille âmes de la
ıême communion. Or l'unique consistoriale de Paris renfermait plus
e 40,000 réformés dont 35 à 37,000 dans le département de la Seine,
le reste dans les deux départements voisins; c'était donc au moins
nq consistoriales que la loi accordait aux réformés de Paris, qui n'en
vaient obtenu qu'une seule, en sorte que, par cette fusion illégale, qui
oyait Paris dans ses faubourgs, la classe la plus nombreuse et la plus
clairée des protestants de la capitale se trouvait, dans les élections,
ntièrement sacrifiée; toutes les pétitions, les représentations ayant pour
bjet le retour à l'état légal, savoir à la division de l'église en paroisses
ndépendantes, avaient été jusqu'en 1882, repoussées par le consistoire
e Paris, et par les ministères ultramontains qui s'étaient succédé.

Il nous serait difficile autant que pénible d'énumérer toutes les
ıesures d'exclusion prises en France pendant l'espace de vingt ans
ontre le protestantisme progressif [3]. Mais nous ne pouvons passer sous
ilence celles du synode général convoqué à Paris et ouvert en juin
1872 [4]. Dans la première session la majorité orthodoxe, après avoir voté

[1] Voy. *Le protestantisme libéral d'aujourd'hui*, p. 69.

[2] En 1861, sur 19 pasteurs de Paris nommés à divers titres dans l'espace de
21 ans, 17 étaient orthodoxes, deux seulement étaient libéraux, et de ces deux
'un, A. Coquerel fils, après 15 ans de services zélés comme simple suffragant,
ut exclu de la chaire en 1864. Il ne faut pas s'étonner si les réformés progressifs
le Paris, pour recevoir de la chaire chrétienne des instructions conformes à leurs
rincipes, se trouvèrent réduits à instituer à leurs frais un culte indépendant (*Le
rot. libéral d'aujourd'hui*, p. 71).

[3] Voy. *Le prot. libéral d'aujourd'hui.*

[4] *Procès verbaux et actes du 30me Synode de l'Égl. réf. de France*, Paris, 1873.

une *déclaration* destinée à exprimer « historiquement, » disait-elle, qu'elle estimait être « la foi actuelle de l'Église, » ne tarda pas à transformer, par un nouveau vote, en une *confession de foi* exigible tout candidat avant sa consécration au saint ministère; confession foi d'une orthodoxie très incomplète, bien qu'elle parût s'autoriser celle de la Rochelle, mais jugée suffisante contre ceux qu'on avait al surtout à cœur d'exclure ou d'écarter. De plus, aux conditions fixé par la loi pour le droit de vote dans les élections consistoriales, majorité ajouta une déclaration dogmatique, et, dans sa hâte d'app quer ces décisions aux mesures d'exclusion qu'elle se proposait, e s'en fit accorder par le gouvernement la ratification immédiate et cass toutes les élections consistoriales faites en dehors des prescriptions synode.

En Allemagne l'esprit d'examen était aussi, depuis 1830, l'objet vives hostilités. La *Gazette évangélique*, de Berlin, rédigée sous les auspic du parti féodal, harcelait sans relâche, comme suspects au point de v politique, autant que religieux, tous les théologiens inculpés de ration lisme. Wegscheider, Gesenius, signalés les premiers, en 1827, n'avaie conservé leur poste académique à Halle, que grâce à l'équitable inte vention de Neander. Bien d'autres, Schleiermacher lui-même, s'étaie vus en butte aux mêmes attaques. La furibonde gazette accueilla sollicitait de toutes les parties du monde protestant de semblables déno ciations, sans même reculer devant la lâcheté de l'anonyme. L'écl produit par la publication du Dr Strauss et par l'éclosion du parti d « Annalistes de Halle » fut savamment exploité contre les théologie libéraux, même les moins suspects de matérialisme.

Le règne de Frédéric-Guillaume IV, de ce prince ami des arts, ma rétrograde en religion comme en politique, ouvrit surtout pleine ca rière aux délations de la *Gazette de la croix*, à celles de la *Gazette éva gélique* et aux poursuites du consistoire supérieur qui voulait assujett aux symboles luthériens tout le clergé de la Prusse. Le vieux parti rati naliste, momentanément neutralisé par l'influence de Schleiermache se remit alors en campagne. En 1841, un pasteur d'Halberstadt, nomm Sintenis, s'étant élevé contre les pratiques superstitieuses de quelqu

[1] *Encycl. des sc. rel.*, I, 245.

milles de sa paroisse, fut menacé de destitution par le surintendant e la province, l'évêque Dræseke. Quelques-uns de ses collègues se rononcèrent en sa faveur et tinrent dans différentes villes des assemées qui devinrent si nombreuses qu'il fallut bientôt les convoquer en lein air. Réunies sous le titre « d'Amis protestants » et sous la présience de plusieurs pasteurs, entre autres Uhlich de Magdebourg, elles élevèrent de concert contre l'autorité des anciens symboles qu'on obstinait à leur imposer, déclarèrent en supprimer tout ce qu'ils renrmaient de contraire à la saine raison et à la Bible librement interrétée, et dans la liturgie tous les rites entachés de superstition. Du este, fidèles à l'élément pratique de leur pastorat, ils redoublèrent d'areur pour l'instruction de la jeunesse, pour l'édification du troupeau, our les progrès de la foi protestante. Accusés d'hérésie et menacés de estitution, ils répondirent par une déclaration contre la partialité du ninistère des cultes, et l'un d'eux, Vislicenus, par un rapport intitulé : Écriture ou esprit, » dans lequel la libre pensée, plus ou moins mpreinte d'hégélianisme, fournit contre eux de nouvelles armes. Le ouvernement saxon interdit leurs assemblées, celui de Prusse menaça le destitution tous les pasteurs et instituteurs qui en faisaient partie. Aussitôt la bourgeoisie, et à sa tête les municipalités de Berlin, de Breslau, de Kœnigsberg réclamèrent pour eux la liberté de conscience. Le gouvernement prussien s'en montra d'autant plus rigoureux. Ils durent se séparer de l'Église établie et former des communautés libres, dont la première fut celle de Kœnigsberg en 1846, la plus nombreuse celle de Halle. Mais les progrès de l'esprit révolutionnaire, en attirant pêle-mêle dans leurs rangs les socialistes, les nouveaux hégéliens, la classe remuante des littérats, fit perdre à ces communautés leur caractère religieux, et leur aliénèrent la bourgeoisie. Le triomphe du parti politique conservateur acheva leur défaite ; leurs assemblées furent dissoutes comme autant de clubs rebelles, leurs chefs poursuivis comme démagogues, et les réformes qu'avait demandées le parti modéré furent indéfiniment ajournées [1].

Depuis 1849, en Prusse, une oppression tracassière pesa sur les

[1] Baur, *Kirchengesch.*, V, 468 ss., 504 ss., *Revue des Deux-Mondes* du 1er juillet 1846. Nippold, *Neueste Kirchengesch.*, Elberfeld, 1867, p. 355 ss. Le parti des Amis protestants est connu en Allemagne sous le nom de *Lichtfreunde* (Amis de la lumière) que ses adversaires lui donnèrent ironiquement.

consciences. Sans une profession d'orthodoxie, constatée au beso par un examen de doctrine devant le ministre des cultes, il n'y e plus moyen d'obtenir aucune chaire ecclésiastique ni académique. L jeunes théologiens ambitieux de parvenir, s'empressaient aux cours (Hengstenberg, tandis que l'on vit d'anciens pasteurs brutalement de titués pour avoir protesté contre les anathèmes du symbole d'Athanas refusé d'exorciser au baptême, ou émis des doutes sur quelque mirac de la Bible. C'était le temps où les noms les plus chers à l'Allemagn ceux des Herder, des Kant, des Lessing, des Schiller, des Humbol étaient honnis au nom de la saine doctrine, où le juriste Stahl, arn de sa théorie de « l'État chrétien » mettait en quelque sorte hors loi quiconque n'adoptait pas les dogmes en crédit à la cour, et où l plus fidèles amis du monarque, se plaignaient de « l'obscurantisn hypocrite, qui du cabinet de ses ministres envahissait toute la Prusse.

Mais le retour aux dogmes qu'avaient professés en commun l anciens partis protestants ne suffit bientôt plus aux luthériens rigide Le Luther de Worms lui-même, celui de la Wartbourg, n'était pl assez orthodoxe à leurs yeux. Il leur fallait le Luther d'après 152 brouillé à mort avec les sacramentaires, retenant dans son culte le pl qu'il pouvait d'éléments catholiques, et pour qui la présence réelle d corps de Christ dans la Cène était devenu l'article fondamental de l religion. Pour ces luthériens stricts, Zwingli n'était plus qu'un incré dule, un humaniste, un naturaliste, dont la doctrine, disait Stahl, allai à l'entier anéantissement du christianisme [1]. Déjà en 1817, lorsque l roi de Prusse avait voulu, par des mesures un peu précipitées, il es vrai, unir ensemble les deux communions protestantes de ses État les luthériens, par attachement pour leur réformateur, s'étaient élevé contre ce projet. Les néo-luthériens profitèrent de la réaction de 1849 pour fortifier leur position en face des églises réformées, et de celles o l'union s'était accomplie, et assurer, partout où ils le pourraient, l domination de leur parti. La *Gazette évangélique* de Berlin elle-même abjurant d'anciennes sympathies, traita d'apostasie l'appel de théologiens calvinistes à l'assemblée évangélique de 1857. Dans les provinces où l'union fut repoussée, dans la Saxe, la Bavière, surtout dans l

[1] Baur, p. 472.
[2] Lichtenberger, III, 149 ss.

ınovre et le Mecklembourg, le luthéranisme revêtit des formes tou-
ırs plus tranchées. On y revint d'abord ouvertement aux doctrines formulaire de concorde. Les pasteurs *fidèles*, à l'exemple des évê- es d'Allemagne, se firent les juges suprêmes de l'enseignement des ıiversités. Dans le dogme et dans le culte, les points par lesquels le ıthéranisme se distinguait le plus des autres confessions protestantes, rent ceux qu'ils s'attachèrent le plus à faire ressortir. Chez ces hyper- ıthériens [1], chez les Delitzsch, les Vilmar, les Léo, les Luthardt, etc., ut fut rapporté à l'Église, à l'Église visible recrutée par le baptême. christianisme ne fut plus rien sans elle, rien sans les sacrements, vêtus à cet effet d'une sorte de vertu magique, rien, par suite, sans sacerdoce qui, tirant ses privilèges du rite de l'ordination, donnait ul aux sacrements leur efficace, conférait le Saint-Esprit par la con- mation, le pardon des péchés par l'absolution prononcée à la table inte. Dans le service divin, la prédication ne fut plus que l'accessoire, ıutel fut relevé aux dépens de la chaire; à Berlin même, dans les lises de la noblesse, furent établis des services purement liturgiques, ı les psaumes étaient chantés à genoux et en plain-chant. La sainte ène, presque assimilée aux messes basses, put se célébrer sans assis- nts [2]. Bref, on se rapprochait de plus en plus des formes et des ten- ınces catholiques [3]. Ni Hengstenberg, ni Léo, ni Stahl, ni maint ateur du Kirchentag, ni la cour elle-même ne déguisaient plus les mpathies qui les attiraient de ce côté [4]. De concert avec les ultra- ontains, on protestait contre l'instruction laïque et le mariage civil ıligatoire. Il y eut à Erfurt [5] une assemblée, où fut émis le vœu que les protestants et les catholiques romains se tendissent la main pour sister à la révolution et à l'antichristianisme, » tant on avait hâte, our raffermir, disait-on, la société sur ses bases, d'implanter dans le rotestantisme lui-même le principe absolu d'autorité. Le Syllabus roclamé à Rome et mis immédiatement à profit par les ennemis de unité germanique survint à propos, il est vrai, pour arrêter sur cette ente l'église protestante d'Allemagne et lui découvrir l'abîme où on ı conduisait.

[1] Schwartz, *Gesch. d. neuest. Theol.*, p.393.
[2] Dorner, *Hist. de la doctr. prot.*, 671, 759 ss.
[3] *Revue des Deux-Mondes*, 1er décembre 1846. *Espérance* du 15 novembre 1852.
[4] Baur, 513 s.
[5] Ibid., not.

Dans l'Église anglicane[1], par le fait même de son origine et de se institutions primitives, le mouvement de restauration hiérarchique ritualiste devait être plus précoce encore et surtout plus tenace.

On se rappelle en effet que la reine Élisabeth, en maintenant le trente-neuf articles rédigés sous Édouard VI dans le sens calvinist avait, d'un autre côté, conservé tout ce qu'elle avait pu des forme catholiques de gouvernement et de culte. La coexistence d'éléments disparates n'avait pas tardé à faire naître dans l'église anglicane deu partis, dont l'un, se rattachant à la confession de foi, penchait par cel même vers le puritanisme, et l'autre se rattachant à la liturgie et l'autorité épiscopale, faisait prédominer dans l'anglicanisme l'élémen catholique. Réunis toutefois sous la loi commune de l'État, et la fièvr puritaine une fois calmée, ils s'étaient insensiblement, sinon confondu au moins rapprochés. Le mouvement rétrograde de notre siècle, e ramenant chacun de ces partis à son point de départ, fit de nouvea ressortir leurs contrastes. Tandis que l'un, connu sous le nom de part « évangélique, » s'attachait, sous l'influence du méthodisme, à fair revivre la rigueur des dogmes de Calvin ; l'autre, au contraire, insistan sur le prix de la tradition, remettait en crédit l'étude des anciens Père celle de l'archéologie ecclésiastique, travaillait surtout à rendre au cult son attrait, sa pompe extérieure, en perfectionnant la musique et l'ar chitecture sacrées. Ses efforts, encore empreints jusque-là de sagess et de modération, revêtirent, à dater des décrets libéraux du par lement de 1833, une direction plus déterminée et moins pacifique Lorsqu'il vit, grâce à l'appui du parti évangélique et à celui des dissen ters nouvellement admis dans le parlement, la moitié des évêchés sup primés en Irlande, l'abolition des taxes ecclésiastiques, des changement dans la liturgie, et d'autres mesures plus décisives encore annoncée pour l'avenir, il prit sérieusement l'alarme. Groupé autour des doc teurs Pusey et Newman, deux professeurs distingués de l'universit d'Oxford, il résolut d'éclairer le public anglais sur les dangers qu menaçaient l'église, et de remettre en saillie les institutions et les prin cipes qui selon lui devaient à jamais lui servir de fondement. Ce fu l'objet d'une série de quatre-vingt-dix mémoires qui parurent de 183 à 1841 sous le titre de « Traités de circonstance (Tracts for th

[1] Voy. Schöl, *Real.-Encycl.*, XVI, art. *Tractarianismus.*

nes[1]). » L'incompétence du gouvernement en matière ecclésiastique, utorité de l'ancienne tradition inviolablement maintenue à côté de lle de l'Écriture; la liturgie qui en était l'expression, élément indis-nsable, disait-on, pour l'explication des 39 articles, la grâce divine tachée aux sacrements, leur administration exclusivement réservée un sacerdoce qui prouvait sa légitime succession apostolique, la vertu génératrice du baptême, le corps et le sang de Christ réellement pré-nts dans la Cène, et offerts à Dieu par le prêtre en sacrifice de récon-liation, l'observation obligatoire des saints jours, celle du jeûne du endredi, de la fréquente communion, enfin de tous les rites anciens ue l'on avait laissés tomber en désuétude ; tels étaient les principes ir lesquels insistait le parti dit « puséyste » dans ces traités d'où il prit nom de « tractarien. »

En s'engageant si avant dans la voie catholique, il était difficile à des sprits conséquents de ne pas la suivre jusqu'au bout. Pusey sut, il est rai, s'arrêter à temps; mais Newman franchit le pas, entraînant à sa uite, par le prestige de l'autorité et de la pompe catholiques, plusieurs entaines de ses disciples, étudiants d'Oxford, membres du clergé, obles d'Angleterre ou d'Écosse. Le parti évangélique s'en émut aussitôt. Les théologiens d'Oxford, déclara-t-il par l'organe de l'*Observateur hrétien*, combattent pour le pouvoir des clefs, avec toute la rigueur lu clergé catholique romain. Les décrets de Trente ne sont pas plus uvertement papistes que les traités d'Oxford de 1834 ; ils prétendent que les fidèles ne doivent plus penser par eux-mêmes, mais admettre omme absolument vrai tout ce qui leur est imposé, et, en lisant la iturgie anglicane, la considérer non comme une œuvre d'homme, mais omme la voix de Dieu. » Le scandale que causèrent ces défections, et ertaines déclarations équivoques qui s'y joignirent, arrêtèrent momen-tanément le progrès du catholicisme, mais sans arrêter ceux du ritua-lisme modéré ou « puséysme[2]. » Celui-ci, dit-on, malgré la suspension de son chef, compta bientôt parmi ses sectateurs près d'un tiers des membres du clergé anglican, qui se trouvant d'accord avec une cer-taine partie, surtout féminine, de leur troupeau, réintroduisirent à l'envi dans leurs paroisses, les cierges, l'eau bénite, le crucifix, l'éléva-

[1] *Real-Encycl.* XVI, 216-269.

[2] Davies, *London Heterodox.*, t. I. Lecky, *The Spirit of Rationalism*, p. 164.

tion de l'hostie, les processions publiques, la pénitence, la directio spirituelle et jusqu'à la vie claustrale, tout cela, non sans danger d captations au détriment d'opulentes familles [1]. Ce ne fut pas pou l'amour de la discipline seulement, qu'une pétition de cinq cents ecclé siastiques anglais demanda, en 1873, le rétablissement de la confessio auriculaire dans leurs paroisses? Bien qu'en 1859, pour cette cause le révérend Poole eût été destitué par l'évêque de Londres et l'archevê que de Cantorbéry [2], il est encore plusieurs églises où, malgré ce précé dent, le prêtre confesse dans la sacristie. Ailleurs, il dit la messe, o célèbre la nativité de la Vierge. Il en résulte pour le catholicisme de progrès proportionnés. En 1872, un de ces directeurs de conscienc reçut d'une dame par testament le don d'une fortune de 175,000 franc de rente, mais pour lequel il fut poursuivi en captation. Ajoutons qu'e 1865, par l'organe du docteur Pusey, une alliance avait été sérieuse ment proposée entre l'église d'Angleterre, l'église grecque et l'églis latine par l'adoption d'un rituel commun, de la liberté des association monastiques, et de l'institution de conciles généraux, *sous la présidenc de l'évêque romain.* C'est ce programme du parti ritualiste ou anglo-catholique, auquel s'étaient ralliés la plupart des évêques, que déféra au parlement, par un bill appuyé de nombreuses pétitions, le chef du parti évangélique.

Cette tendance rétrograde s'est fait jour d'une manière assez bizarre jusque dans le parti irvingien [3]. On se rappelle que jusqu'en 1834, époque de la mort de son chef, il avait donné dans l'Église une prééminence très marquée aux dons de l'Esprit-Saint, ou charismes, sur les charges ecclésiastiques régulièrement constituées. Or, disent ses adeptes, un jour vint où, à leur demande, l'esprit prophétique voulut bien désigner des apôtres, qui allèrent sans éclat fonder des communautés irvingiennes dans la Grande Bretagne et sur le continent, et qui, dans chacune d'elles, établirent avec un organisme très régulier, les charges mentionnées dans le Nouveau Testament, s'attribuèrent le droit de juger les esprits, et lorsqu'ils le trouveraient à propos, celui de faire taire les prophètes. Ces charges furent constituées dans l'ordre le plus hiérar-

[1] Ibid. Davies, t. Ier.
[2] *Débats* du 27 mars 1859.
[3] Baur, *Kirchengesch.*, V, 540.

ıique, depuis celles de sous-diacres jusqu'à celle d'évêque, en sorte qu'à nverse du darbysme, ce fut la charge substituée au don, et la subornation à l'anarchie.

Ce n'est pas tout; la nouvelle doctrine tendait la main au catholicisme, ›it en reconnaissant la légitimité de l'épiscopat romain pendant le ›mmeil de l'esprit prophétique, soit en donnant une nouvelle impor.nce aux formes du culte, en admettant dans la Cène un sacrifice de ›connaissance, sinon d'expiation, et en rehaussant d'autant le caractère u prêtre, auquel on rendait jusqu'à la dîme. Ce n'est donc plus dès lors u'une sorte de puséysme, un nouvel agent de ce système de réaction ui, dans l'ordre religieux comme dans l'ordre politique, tend au rétalissement de l'autorité. « Pendant que l'esprit révolutionnaire, disent ›s adhérents, menace de détruire tout ordre divin, Dieu, dans sa grâce, visité son peuple par l'effusion du Saint-Esprit et le rétablissement es charges; et c'est là un avant-coureur nécessaire du règne de mille ns. » Sous cette nouvelle forme, la secte irvingienne a fait, depuis ébranlement de 1848, des progrès remarquables en Allemagne. Il 'en est établi de même des communautés en Suisse, surtout à Bâle, n Amérique, et de nouveau en Angleterre.

Sans tomber dans ces excès, bien des docteurs protestants se laisent, à leur insu, entraîner sur la même pente. Ils semblent envier au lergé romain ce qui lui donne tant d'empire sur les âmes, le droit de onfesser, celui d'absoudre, surtout ce privilège d'une autorité indiscuable, qui écarte d'entrée toutes les objections, et en permettant d'ordonıer, ôte la peine de persuader et de convaincre. N'a-t-on pas vu enfin ertains « comités évangéliques, » dans la rédaction de leurs formulaies, laisser dans l'ombre les dogmes caractéristiques de l'ancienne éforme et mettre de préférence en relief, pour les opposer au libéraisme, ceux qui les rapprochent le plus de la foi catholique, celui de la trinité spécialement, comme si toutes les formules chrétiennes fussent devenues indifférentes, pourvu qu'elles servissent à fermer la voie au progrès.

Mais rien n'atteste mieux la force de ce mouvement rétrograde dans les communions chrétiennes d'occident, que l'attitude qu'il a fait momentanément revêtir à certaines écoles philosophiques de notre siècle [1].

[1] De Rémusat, *Philos. relig. en France et en Angleterre.* Paris, 1864.

Au moyen âge, la philosophie se reconnaissait l'humble servante d la théologie. De nos jours, sans doute, elle n'a pas reculé jusque-là. Mai on a vu plusieurs de ceux qui, jusqu'alors, l'avaient cultivée libremen et d'après leurs propres inspirations, incliner peu à peu leurs médita tions, leurs méthodes, leur langage, dans le sens qui convenait au partis ecclésiastiques en crédit, ressusciter au profit de l'autorité reli gieuse le scepticisme philosophique de Huet et de Pascal, compter pou rien les arguments tirés de l'observation et de l'expérience, trouver par tout des antinomies qui infirmaient les légitimes inductions de la rai son, se refuser le droit de croire en Dieu par les preuves naturelles qu saint Paul invoquait avec confiance, et cependant, comme des philoso phes ne peuvent décemment renier la science dont ils font profession, l plier du moins au goût du jour, en la mettant au service d'une théolo gie arriérée. On les voyait, comme les néoplatoniciens d'autrefois s'alambiquer l'esprit pour trouver des sens profonds, des nécessité métaphysiques aux plus naïves conceptions des anciens âges, tandis qu d'autres, pour faire goûter au public religieux des systèmes don l'exposé trop strict aurait pu lui causer du scandale, les revêtaient d termes empruntés au vocabulaire accrédité. A ce dernier trait, o reconnaîtra sans doute les coryphées de « l'école spéculative » ou d la philosophie de l'absolu, qui régnait en Allemagne dans la premièr moitié de ce siècle.

Jusqu'en 1803, dit-on, Schelling n'avait point songé à embrasser l christianisme dans son système [1]; libre de toute préoccupation religieuse, il avait construit abstraitement sa « philosophie de la nature. » Mais son siècle, redevenu chrétien, lui demande ce qu'il fait du christianisme. Schelling n'hésite point, le christianisme est un des moments du *processus* de la vie divine, Christ est « une des évolutions de la divinité, se manifestant dans l'humanité comme auparavant elle s'était manifestée dans la nature, Dieu apparaissant dans le fini pour le ramener à l'infini dont il s'était séparé. »

Hegel, bien averti, suit les traces de son maître. Après avoir parlé avec enthousiasme de la religion, comme de la science où se résolvent toutes les énigmes de la vie et les contradictions de la pensée, et où s'apaisent les douleurs du sentiment, il se prononce hardiment sur son

[1] Baur, V, 79.

lentité avec la philosophie. « Leur fonds commun, dit-il, c'est l'homme-)ieu, le Verbe fait chair. » Alors apparaissent dans son système, comme ans celui de Schelling, tous les dogmes chers à l'orthodoxie. La Tri-ité, l'Incarnation du Verbe, la chute de l'humanité, origine du mal hysique et moral, la rédemption, la naissance miraculeuse, la mort, a résurrection de l'homme-Dieu, l'expiation par son sang, occupèrent ne si large place dans la philosophie spéculative, que l'orthodoxie luthé-ienne se crut revenue aux jours de sa domination, et se félicita de rouver, contre le néologisme du siècle précédent, de si précieux auxi-iaires[1].

A la vérité, il n'y fallait pas regarder de trop près. Les mots mployés de concert n'avaient pas des deux côtés le même sens. En 'expliquant sur le dogme de la Trinité, on apprenait de Schelling, que « Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, c'était l'absolu, fonds et substance le toutes choses, s'objectivant dans le monde pour s'y contempler et acquérir par là conscience de lui-même, » ou bien, selon la définition de Hegel, « Dieu en soi, Dieu pour soi, Dieu en soi et pour soi, » revenant dans le Saint-Esprit à son identité primitive. Le monde séparé de la substance de Dieu se trouvait déchu; cette chute appelait une rédemp-tion, pour laquelle Dieu devait se faire homme; mais c'était là une incarnation idéale, désignant l'union éternelle de l'humanité avec la divinité. Dieu naissant, souffrant, mourant, ressuscitant, c'étaient les phases successives du « processus » ou développement de l'absolu, les crises au milieu desquelles elles s'accomplissent; en sorte qu'après tout, il n'y avait ni Dieu personnel, ni pour l'homme, immortalité per-sonnelle; mais seulement le Grand Tout dans lequel « des êtres qui n'avaient que l'apparence de l'individualité devaient se perdre comme des gouttes d'eau dans l'océan. » Bref, on se trouvait en plein panthéisme idéaliste, mais la phraséologie était orthodoxe, et cela suffit à grand nombre de théologiens. Parler leur langage, c'était un hommage rendu à leur crédit, une assurance du prix qu'on attachait à leur suffrage. Hegel, d'ailleurs, conservateur en politique, avait introduit dans l'his-toire un système de fatalisme philosophique fort goûté des gouverne-ments absolus d'alors. Tout ce qui est, disait-il, a sa raison d'être, et par cela même est fondé en droit; en sorte que les monarchies exis-

[1] Gieseler, V, 244.

tantes, aussi bien que les symboles théologiques remis en vigueur croyaient avoir trouvé dans Hegel leur plus fidèle allié. Il fut un temps où, à la cour de Prusse, on ne jurait, en quelque sorte, que par lui, où, par son influence, il faisait choisir des ministres pour l'État, des pasteurs pour l'église, des professeurs de théologie pour les universités[1].

Nous verrons ailleurs ce que devint cette bizarre alliance entre une philosophie qui consentait à se travestir pour échapper à l'isolement[2], et une théologie qui se faisait honneur de cette complaisance.

Si nous pouvions suivre les mouvements de l'église russe, dans les mêmes détails que ceux des églises d'occident, elle nous offrirait, sous l'influence des mêmes crises politiques, des faits généraux analogues, une période de réveil, promptement suivie d'une période de recul.

Consterné par la prise de Moscou qui avait mis l'empire des czars à deux doigts de sa perte, mais presque aussitôt rassuré par la désastreuse retraite de l'armée française et les victoires des troupes alliées, Alexandre Ier avait prêté l'oreille aux pieuses exhortations de Mme de Krudener et de quelques sectaires moraves, qui lui avaient représenté ces événements comme miraculeusement dirigés par la Providence et annoncés dans l'Écriture sainte elle-même. « L'incendie de Moscou, disait-il, a porté la lumière dans mon âme. » Un de ses premiers actes, après ce désastre, avait été la fondation de la société biblique de Pétersbourg. La cour, la noblesse russe presque tout entière avaient partagé son enthousiasme pour cette œuvre. Il avait pris sous sa protection les missionnaires qui évangélisaient les païens et les musulmans de ses États. Il s'efforçait de propager chez ses sujets chrétiens une solide instruction religieuse. C'est à lui enfin et à ses conseillers piétistes qu'on attribue le texte du célèbre traité, où les trois souverains alliés, réunis à Paris après leur victoire, s'engageaient au nom de la sainte Trinité à « prendre les enseignements chrétiens pour la seule règle de leur politique et à gouverner de concert leurs peuples comme une seule famille chrétienne. »

Mais bientôt une politique plus égoïste et plus mondaine prit le des-

[1] Gieseler, ibid.
[2] De Rémusat, *Revue des Deux-Mondes*, 1865.

us à Pétersbourg, ainsi qu'à Vienne et à Berlin [1]. Lorsque Alexandre ut que les idées libérales, dont il s'était montré quelque temps épris, se ropageaient sous l'influence des loges maçonniques, elles lui parurent nenaçantes pour son autorité; la société biblique, déjà peu goûtée du clergé russe comme une importation de l'étranger, commença à trouver noins de faveur auprès du monarque lui-même; les mouvements popuaires de 1820-1821 achevèrent de détruire ses illusions; tous ses efforts, comme ceux des souverains ses alliés, se tournèrent désormais vers la compression des idées nouvelles.

Nicolas Ier, son successeur, plus opposé encore à tout ce qui pouvait compromettre son repos et celui de l'État, signala son règne par une restauration religieuse absolue et conforme aux exigences de sa politique [2]. « Un seul chef, une seule nation, une seule foi, » ces trois principes s'identifiaient dans la pensée du czar. L'étroite union de l'État avec l'église russe, et par suite l'exclusive prépondérance de celle-ci, devinrent à ses yeux les plus fermes appuis de l'unité nationale. Le réveil du commencement du siècle avait remis en fermentation les anciennes sectes, qui comptaient alors environ cinq millions d'adhérents. Le zèle des Raskolniks s'était ranimé sous la forme du séparatisme le plus obstiné, et çà et là le plus farouche. Nicolas, résolu de le dompter à tout prix, fit baptiser de force par les popes les enfants de ces sectaires, transporter ceux-ci par milliers dans les mines, dans les couvents de Sibérie, ou sur les hauteurs du Caucase, tandis que les prêtres et les fonctionnaires de l'empire exerçaient sur les autres de cruelles extorsions.

En tout cela, ce n'était pas, il est vrai, contre le progrès que le czar entendait sévir, puisque les Raskolniks n'aspiraient qu'à rétablir dans ses États le moscovisme slave le plus arriéré; il les opprimait plutôt comme sujets rebelles. Mais ailleurs, il n'en était pas de même. A peine monté sur le trône, et sur les instances de son clergé, il avait supprimé la société biblique fondée par Alexandre. Bientôt il renvoya les missionnaires de la Société de Bâle, qui refusaient de faire entrer leurs prosélytes dans la communion grecque. Dans l'église nationale elle-même, tout progrès de la science, tout mouvement de la pensée, toute nou-

[1] Gervinus, *Hist. du XIXme siècle,* V, 365.
[2] Hase, *Kirchengesch.*, p. 704.

veauté, surtout provenant de l'occident, lui devinrent suspects ; on n
compta bientôt plus dans ses États que trois docteurs en théologie
L'église russe, en un mot, retomba dans la torpeur d'où Alexandr
s'était efforcé de la tirer. Il fallut un nouveau règne pour lui rendr
quelque vie.

III. RETOUR DES CONFLITS ENTRE L'ORDRE CIVIL ET L'ORDRE RELIGIEU

Un mouvement de restauration religieuse tel que celui dont nou venons d'esquisser l'histoire, en ravivant chez les corps ecclésiastique d'anciennes prétentions, d'anciennes et ambitieuses espérances, ne pouvait manquer de susciter entre eux et les gouvernements des conflit d'autorité plus ou moins menaçants pour la paix, et dont nous avon maintenant à rendre compte.

En Russie, à la vérité, ces conflits étaient moins à redouter qu'ailleurs. De la part de prêtres mariés, dont les intérêts, étroitement liés à ceux de la nation, étaient protégés par le gouvernement, au même titre, l'ordre civil ne courait pas le risque de collisions bien dangereuses. De tout temps, le clergé grec avait reconnu assez docilement l'autorité des souverains. En Russie, d'ailleurs, les czars y avaient mis bon ordre. En affranchissant l'église russe du patriarcat de Constantinople, puis de celui de Moscou, ils l'avaient, on s'en souvient, soumise au saint synode, dont les membres étaient pour le plus grand nombre nommés par eux, et présidés par un officier impérial ; ils s'étaient réservé de même le choix des évêques, avaient restreint le nombre et les privilèges des couvents, attribué au fisc les biens ecclésiastiques et réduit le clergé au rang de salarié. D'autre part, contents de veiller sur lui du dehors, de manière à réprimer chez lui tout acte menaçant pour leur autorité, ils évitaient d'empiéter eux-mêmes sur le domaine ecclésiastique proprement dit, n'intervenaient que dans les affaires de droit mixte, ne se mêlaient point de celles du culte, encore moins de celles du dogme ; le symbole orthodoxe de 1642 était pour eux l'arche sainte à laquelle ils s'abstenaient avec le plus grand soin de toucher ; leur césaro-papie, en un mot, bien moins extrême, bien plus discrète que celle des anciens empereurs grecs, révoltait moins les consciences et suscitait de la part du clergé bien moins de tentatives d'opposition.

Dans les États catholiques, les rapports mutuels des gouvernements et du clergé ne pouvaient être habituellement d'une nature aussi pacifique. Celui-ci, placé par le célibat en dehors de la société civile, dirigé par d'autres principes, poursuivant d'autres intérêts, soumis à un chef unique dans lequel il voyait le représentant de Dieu même, trouvant enfin dans le passé, vers lequel il se voyait ramené, les traditions les plus flatteuses pour son ambition, reprenait aisément, vis-à-vis de l'État, son ancienne attitude dominatrice. Plus, en conséquence, se resserraient les liens officiels entre l'ordre civil et l'ordre religieux, plus les conflits entre eux devenaient inévitables.

Bonaparte et Pie VII en firent les premiers l'expérience. Dès le commencement des négociations pour le concordat et, bien plus encore, le concordat une fois conclu, à peine les louanges du « nouveau Cyrus » avaient-elles retenti dans les églises de France, que déjà des tiraillements pénibles se manifestèrent entre les deux pouvoirs contractants. Pie VII aurait voulu que les avantages résultant de leur alliance s'étendissent au culte catholique seul, que le mariage, considéré comme un sacrement, n'eût de validité que béni par le prêtre, que le divorce, interdit par la loi ecclésiastique, le fût également par la loi civile, que les rapports du clergé français avec son chef spirituel fussent maintenus absolument libres, que la surveillance de l'éducation publique lui appartînt tout entière. Le premier consul, de son côté, nullement disposé à céder sur ces différents points, instruit d'ailleurs par l'histoire et par les avis de ses jurisconsultes, des empiétements qu'une autorité religieuse trop indépendante ne cesse d'entreprendre dans le domaine civil, avait jugé prudent de lui tracer des limites qu'elle ne pût franchir même dans l'ordre religieux. Toutes les réclamations ultérieures que Pie VII éleva contre elles, contre l'enseignement des maximes gallicanes, contre les privilèges de l'université, contre le *placet*, contre les appels comme d'abus, contre la nomination d'anciens évêques constitutionnels, etc., furent inutiles ; toutes les espérances de modifications qu'on lui fit concevoir comme prix du concours qu'on attendait de lui pour des occasions solennelles, pour le sacre de Napoléon, pour la bénédiction de son mariage, furent déçues. Le catéchisme de l'empire, minuté en 1806 par le ministre des cultes, plaça au premier rang des devoirs du chrétien, comme conséquence directe de l'obéissance envers Dieu, l'obéissance absolue due à l'empereur. Le décret sur l'université, qui donnait

à ce corps la suprême direction de l'instruction publique, fut con de manière à annuler dans ce domaine l'influence du clergé.

Bientôt survinrent les exigences provoquées par les complicatio de la guerre européenne, et Pie VII ne put tarder à reconnaître qu'e lui laissant le pouvoir temporel, c'était un instrument docile, bien pl qu'un allié, qu'on avait compté trouver en lui. Il lui fut signifié, e qualité de vassal de l'empire, jadis inauguré par Charlemagne, d'intro duire le code français dans ses États, de reconnaître les princes fran çais investis de souverainetés en Italie, de fermer ses ports aux ennem de la France, de se conformer strictement au blocus continental orga nisé contre le commerce anglais. Pie VII n'ayant tenu compte de ce ordre, Napoléon expédia à Rome, en 1808, une armée d'occupatio annexa Ancone, puis Urbin, enfin les États romains tous ensemble, a territoire de l'empire. Frappé par le pontife, pour cette spoliation sacri lège, d'une sentence d'excommunication, il le fit arrêter, conduire Savone, et bientôt, pour plus de sûreté, transporter à Fontainebleau, o il le retint captif. Mais la revanche du pontife était prête, car, ni dan le concordat, ni même dans les articles organiques, Napoléon n'ava tout prévu. En chargeant le pape de l'institution canonique des évê ques nommés par l'empereur, il avait oublié de fixer le terme auque cette institution serait exigible, et les mesures à prendre dans le ca où elle serait refusée. Tandis que Louis XIV y avait pourvu en s'attri buant les revenus des évêchés laissés vacants, Napoléon n'avait pri aucune précaution analogue. Cet oubli fut habilement mis à profit; c fut, pour le pontife exilé, l'aiguillon du faible. Dès les premières nomi nations, requis d'instituer les nouveaux évêques, il répond que, n'étan plus libre, il ne peut plus faire aucun acte valide de pontificat. Parm les vicaires généraux, chargés de l'intérim, les uns refusent cett fonction, les autres ne sont pas reconnus par leurs subordonnés, le diocèses réclament, les provinces murmurent, les fidèles s'agitent Il faut aviser aux moyens de se passer légalement de l'institutio papale[1]. Voilà donc Napoléon, au milieu de ses entreprises colossales tenu en échec par un vieillard son captif, engagé avec ses jurisconsulte et ses théologiens dans tous les dédales du droit canonique, recouran tour à tour à la ruse et à la force qui se retournent également contre

[1] Thiers, *Hist. du consulat et de l'empire*, XIII, 35 ss.

i, réduit à déplorer le concordat « comme la plus grande faute de n règne, » et expiant en Espagne, par les souffrances de son armée, ie déciment le poignard ou le poison des moines et le trabuco des guéllas, ses violences contre le pape. Enfin lorsque, à force de terroriser s évêques, il a trouvé à Paris, en 1811, un concile docile à ses ordres, arraché à Fontainebleau des mains de son prisonnier la signature u décret conciliaire qui doit le désarmer, les souverains alliés, déjà naîtres de Paris, vont le forcer à abdiquer le pouvoir, le pontife lui chappe en rétractant la signature qu'on lui a extorquée, et de geôlier apoléon devient à son tour le captif et l'exilé.

L'Église délivrée et la royauté légitime rétablie, unies entre elles par eur intérêt commun et par une alliance qu'on se flattait de rendre erpétuelle, vivront-elles en meilleur accord ? Nullement. L'église de rance, protégée à la cour par une camarilla bigote, dans les Chambres ar une noblesse qui compte sur elle pour l'aider à recouvrer ses biens t ses privilèges, soutenue dans le pays par l'ignorance des populaions, le prend maintenant de haut avec l'État; c'est elle qui commande, lle qui exige, elle qui ne veut plus d'aucune entrave, qui demande à ommuniquer directement avec le pape, qui réclame avec l'entière iberté de son propre enseignement, des restrictions pour celui des laïques qu'elle accuse d'impiété et d'athéisme, elle enfin qui prononce, par 'autorité de ses docteurs et de ses évêques, qu'au-dessus du pouvoir des ois plane son autorité divine, et par la voix de Léon XII, en 1825, que « le chef de l'Église possède de plein droit une autorité, au moins ndirecte, sur tous les États. »

Mais comment concilier ces prétentions avec le concordat et avec la charte ? Et, si l'autorité royale y souscrit, dans quel discrédit ne tombera-t-elle pas ? Mécontenter le clergé sur qui elle s'appuie contre la bourgeoisie, encourir le mépris de la bourgeoisie en pliant sous la loi du clergé, tels sont les écueils entre lesquels la dynastie des Bourbons se voit constamment ballottée. D'un côté Montlosier lui reproche son asservissement à l'autorité de Rome, de l'autre Joseph de Maistre et Lamennais l'accusent de se détacher du centre de la catholicité. Tantôt les cours royales, à l'exemple des anciens parlements, prétendent par des appels comme d'abus disposer des sacrements et des bénédictions de l'Église, tantôt les évêques font affranchir leurs petits séminaires

de la surveillance de l'université et les transforment en collèges jésuites pour l'instruction des fils de nobles. En 1828, sous le mini tère Martignac, la Chambre des pairs fait supprimer huit de ces pet séminaires et interdit l'enseignement à tous membres de congrégatio non autorisées; en 1830, sous le ministère Polignac, le clergé reprei le dessus, et, par l'organe du cardinal Latil, conseille au roi les fatal ordonnances qui précipitent la chute de la dynastie.

Sous chacun des nouveaux régimes qui se succèdent, la royau d'Orléans, la république et le second empire, à peine l'alliance s'es elle renouée entre les deux pouvoirs, qu'à la faveur des préoccupatio sociales, on voit se renouveler, plus ou moins adroitement déguisé sous le manteau des libertés publiques, les prétentions de l'Église régenter l'État, ou à se soustraire aux justes droits qu'il s'est réservé Un jour (1850) c'est la prépondérance du clergé en matière d'ense gnement, qu'on arrache aux distractions d'une assemblée constituant un autre jour (1870), comme nous l'apprenons de Thiers, c'est droit de nommer les évêques, que, par un mot jeté comme au hasar le saint-siège essaie d'enlever à l'État pour le réduire au simple drc de présentation; ou bien encore, c'est le rétablissement du trône d Bourbons que le pape et le clergé complotent de concert avec le par légitimiste. En un mot reconnaissons que, dans notre siècle, la constan prétention de l'église romaine en tout pays a été d'obtenir, avec la pr tection entière et exclusive de la puissance temporelle, la plus entièı indépendance pour elle-même dans l'ordre spirituel, de s'assurer sc appui en lui refusant toute garantie. Tel était le programme des év ques allemands assemblés en 1848, à Wurzbourg, tel était le princi proclamé plus tard dans l'encyclique de Pie IX, et que les évêques it liens opposaient aux mesures du ministre Ricasoli. Quoi! lui disaien ils, l'église catholique est libre dans l'Amérique protestante, et dans l pays catholiques elle ne le serait pas! Oui, leur répondit le ministre en Amérique elle est libre parce qu'elle se passe de l'appui de l'État passez-vous en de même et vous serez libres comme elle. L'Église libr oui; mais dans l'État libre, ainsi que le voulait Cavour.

Depuis 1830, Lamennais l'avait lui-même compris. Jusque-là so orgueil sacerdotal s'était souvent révolté contre les entraves que préten daient imposer à la fille du ciel les gouvernements de la terre. « Nou leur ferons voir, disait-il alors, ce que c'est qu'un prêtre. » Et, pou

ecouer ces entraves, ce n'était rien moins qu'une théocratie pure qu'il vait rêvée pour la France. La révolution de 1830 lui suggéra d'autres ensées. Il reconnut que, pour ne plus dépendre de l'État, il fallait ne ien lui devoir; et désormais ce fut sur la liberté qu'il essaya de fonder empire de l'Église. Accompagné de ses disciples Lacordaire et Montaembert, il se rendit à Rome pour solliciter de Grégoire XVI l'autoriation de fonder un journal qu'il intitulait l'*Avenir*, avec la devise Dieu et liberté. » Grégoire lui répondit par son encyclique de 1832, ù il déclarait ne vouloir reconnaître qu'une Église soutenue par l'État t dominant sur l'État. Montalembert et Lacordaire se soumirent, amennais se révolta; il publia ses « Affaires de Rome, » ses « Paroes d'un croyant » puis son « Livre du peuple; » le prêtre, en un mot, e fit tribun. En le voyant, dans ses premiers écrits, invoquer en faveur le l'autorité papale le sentiment universel des peuples, la raison collecive de l'humanité, on eût pu déjà deviner le tribun sous la soutane lu prêtre; mais nous verrons que ce ne fut pas là sa dernière évoluion.

En Espagne, bien plus encore qu'en France, c'était l'autorité ecclésiastique qui avait la prépondérance, et ce n'était que par des coups d'État que, de temps en temps, l'autorité civile parvenait à faire valoir ses droits. Quand le trésor était vide et l'armée prête à se soulever, on faisait une saignée dans les biens des couvents ; mais bientôt il fallait s'arrêter devant la populace ameutée par les moines, regagner par des actes de soumission la paix avec Rome, expier par les restitutions de 1845 et le concordat de 1851 les spoliations de 1834-1837, suspendre en 1856 celles de 1855 ; enfin, sous une reine qui avait tant à se faire pardonner, il fallut subir l'odieux ascendant d'un confesseur et d'une religieuse intrigante, jusqu'à ce qu'en 1868, une nouvelle révolution devint le seul moyen de soustraire le royaume à ce joug avilissant.

La position des gouvernements protestants vis-à-vis du clergé catholique ne laissait pas non plus d'avoir ses difficultés. En recevant, en 1815, des accroissements de territoire qui leur soumettaient des peuples attachés à l'ancienne Église, ils avaient dû lui reconnaître le maintien des avantages dont elle jouissait avant les annexions, tout en réclamant

d'elle certaines garanties. Ces transactions, déjà épineuses par elle mêmes, donnaient lieu fréquemment à de nouveaux démêlés. Aussi concordat collectif, proposé à Francfort en 1818 par quelques Éta d'Allemagne, avait-il dû être indéfiniment ajourné. Les tracta tions avec la Prusse avaient été plus faciles, grâce à la condescen dance de cette puissance, dont le saint-siége alors ne pouvait assez s louer. Tandis que le roi se liait, en 1821, par des engagements expré le pape, dont la dignité se croyait compromise en traitant avec l réforme, ne s'obligeait de son côté que par des brefs plus ou moin vagues. C'est de là que naquirent entre eux les graves et interminable conflits au sujet des mariages mixtes.

Pendant quelque temps en Prusse, notamment en 1830, la validit de ces mariages avait été tacitement reconnue par l'église catholiqu elle-même, moyennant l'assistance purement *passive* du prêtre, pendan la bénédiction donnée par un ministre protestant. Tout à coup en 1835, le nouvel archevêque de Cologne, Droste de Vischering, qu avait promis, lors de son élection, de maintenir ce mode de vivre, se me à ergoter sur le sens du bref papal. Il déclare nuls dans son diocèse tou mariages mixtes où les conjoints ne se seraient pas engagés à fair élever leurs enfants dans la religion catholique. Le gouvernement prus sien avait en ce cas un moyen fort simple de protéger les droits de se sujets, c'était, ainsi qu'il l'a fait plus tard, de rendre, comme en France, la validité du mariage aux yeux de la loi, indépendante de la bénédiction religieuse. Mais, grâce aux vieilles coutumes du pays renforcées par la théorie nouvelle de « l'État chrétien, » les registres civils dans toute l'Allemagne étaient encore dans les mains des ministres du culte. A défaut d'une sage loi, Frédéric-Guillaume III eut recours à la contrainte ; l'archevêque récalcitrant fut emprisonné, mais ce procédé napoléonien eut peu de succès ; le prélat, jusqu'alors haï de son troupeau, en fut désormais vénéré comme un martyr ; l'opposition dont il avait donné l'exemple gagna les provinces orientales, l'arrestation de l'archevêque de Posen pour la même cause, aggrava encore le conflit, que Frédéric-Guillaume IV ne sut terminer que par un acte de faiblesse. Il établit, en 1840, au ministère des cultes un bureau exclusivement catholique, qui mit plus que jamais l'Église en mesure d'assurer son indépendance et de dicter des lois à l'État. C'est à cette lâche concession qu'on fait remonter l'origine des interminables démêlés de

Prusse avec un clergé envahissant, qu'on verra dans la suite appren-
'e, sous des mains plus fermes, à connaître les bornes de son autorité.
Grégoire XVI qui, dans ses bulles de 1832 et 1834, avait paru sou-
nir la cause des rois autant que celle de l'Église, avait obtenu d'eux
s mesures efficaces contre ses adversaires. Pie IX, moins prudent, en
isant proclamer par le concile de Rome sa suprématie universelle
ans l'ordre politique aussi bien que religieux, obligea les gouver-
ements à se mettre contre lui-même en état de défense. Dès les
emières tentatives d'empiètements, ceux d'Allemagne lui firent
omprendre que les temps étaient changés, et qu'en dépassant les limi-
s de son pouvoir, il les forcerait à dépasser les leurs. Aux machina-
ons politiques des évêques et des jésuites, ils ont, depuis 1870, opposé
ne série de mesures destinées à comprimer leur influence. Non seule-
ient ils ont fait valoir les droits de l'État dans la nomination des prê-
'es et des évêques qu'il salarie, et transporté à l'autorité civile la direc-
on suprême de l'instruction laïque, mais encore ils lui ont attribué un
roit de surveillance sur la prédication, d'inspection sur l'enseignement
es séminaires et des écoles religieuses, astreint les jeunes ecclésiasti-
ues à subir les examens universitaires, enfin, supprimé, comme un
nstrument de division et d'agitation politique, l'ordre des jésuites et
ous ceux qui lui sont affiliés. Expulsés ainsi un peu rudement, il faut
'avouer, ces religieux se sont réfugiés en Angleterre, où l'archevêque
le Westminster se disposa bientôt à fonder pour eux, avec l'argent des
iouveaux convertis, une université et des collèges exclusivement catho-
iques.

En Suisse, les entreprises du clergé ultramontain ont aussi amené
es gouvernements à prendre contre lui des garanties de même nature,
que nous allons exposer ici sommairement.

A la suite d'intrigues ourdies depuis près de cinquante ans, la papauté se fondant sur les droits suprêmes qui venaient de lui être déférés par le concile de Rome, crut pouvoir, au mépris de conventions expresses, conclues en 1819, détacher en 1872 l'église catholique de Genève du diocèse de Fribourg et Lausanne, et y créer sous le titre de « vicaire apostolique » un évêque indépendant revêtu de l'autorité la plus étendue. Remettre ainsi Genève sous la crosse d'un évêque résidant, quel triomphe pour le pontife de Rome! Le prêtre ambitieux, au profit duquel s'exécutait cette manœuvre, et qui s'y employait lui-même

avec ardeur, a été destitué, éloigné du territoire suisse par ordre de Confédération. Les corporations religieuses qui lui servaient d'auxilia res ont été supprimées par le gouvernement cantonal, l'enseigneme populaire remis sous la surveillance de l'État, enfin par une nouvel loi, où l'on a regretté avec raison de voir figurer une formule de serme exigée des anciens prêtres ainsi que des nouveaux, les pouvoirs eccl siastiques que, sur l'ordre du pape, l'évêque de Fribourg refusait déso mais d'exercer, ont été transportés à la communauté catholique ell même. Quant au prêtre usurpateur, le nouveau pape a dû, pour me tre fin à son exil, lui faire abdiquer en 1883 le titre qu'il s'était fa illégalement conférer.

Lorsque l'évêque de Bâle a voulu exiger de ses subordonnés, so peine de destitution, l'adhésion au nouveau dogme décrété à Rom cinq des cantons compris dans son diocèse ont protesté contre un t arrêt, maintenu dans leurs fonctions les prêtres fidèles à leur con science, et chers à leurs troupeaux, déclaré enfin le prélat déchu d son autorité épiscopale; le canton de Berne, plus rigoureux encore, destitué les prêtres qui, par la lecture publique et non autorisée d mandement de l'évêque, avaient contrevenu aux lois de l'État.

Pendant que la cour de Rome, s'appuyant ses sur anciennes tradi tions, se croyait autorisée à faire la loi aux pouvoirs politiques, le gouvernements protestants, de leur côté, s'autorisaient des tradition de la réforme pour reprendre la haute direction des églises réformée de leurs propres États. Aussi est-ce sans beaucoup de peine qu'e Suisse, depuis 1830, ils ont, à diverses reprises, changé avec le con cours du peuple et dans un sens plus populaire, les constitution ecclésiastiques. Mais ailleurs, lorsqu'ils ont voulu intervenir d'un manière trop directe dans l'administration des intérêts spirituels, l'espri de la réaction ecclésiastique leur a suscité parfois des difficultés inat tendues.

Nous avons déjà fait allusion à celles que rencontrèrent les prince allemands, dans leurs tentatives pour l'union des églises luthérienne et réformées. Les rois de Prusse, princes réformés régnant sur de populations en majorité luthériennes, attachaient à cette union plus d prix que tous les autres; elle leur paraissait au reste très facile, au commencement du siècle, au moment où luthériens et réformés s'apprê-

ient à fêter d'un commun accord, en même temps que la délivrance ; la patrie allemande, le troisième anniversaire de sa réformation 817). Après une invitation paternelle, adressée à ses sujets des deux ommunions, Frédéric-Guillaume III charge une commission de pré-arer un projet de liturgie et de constitution ecclésiastique, acceptable ar l'une et par l'autre; les travaux de cette commission avançant trop ntement à son gré, il se met lui-même à l'œuvre, compose une litur-ie et en fait immédiatement l'essai dans sa chapelle de Potsdam. Le remier accueil se montre peu favorable; luthériens et réformés, ortho-oxes et libéraux critiquent à l'envi l'œuvre du roi théologien, se plaignent artout de son ingérence téméraire dans les affaires de l'Eglise. A force e persévérance, néanmoins, et moyennant une certaine latitude laissée ux différents partis dans le choix des formulaires liturgiques, il obtient n 1830 l'adhésion d'un certain nombre d'églises, surtout des com-nunautés réformées, de celles, entre autres, du duché de Nassau, lu grand-duché de Bade, de la Bavière et de la Prusse rhénane. l se croit alors en mesure de sévir contre les conventicules luthé-iens récalcitrants. Mais aussitôt éclate un schisme formidable. Les uthériens les plus exaltés, plutôt que d'adhérer à l'union qu'on veut eur imposer, émigrent en Amérique. Pour retenir les autres, Frédéric-Guillaume IV, à son avènement, se voit obligé de reconnaître leur sépa-ation, et de leur faire la même concession qu'aux catholiques, celle d'un département distinct dans le conseil ecclésiastique (1841). La réaction politique de 1849 accrut encore l'ascendant des ultra-luthé-riens, dont le nombre s'éleva rapidement de 15,000 à 65,000. Au lieu d'une seule église protestante, l'Allemagne en a dès lors compté trois, entre lesquelles de nouvelles tentatives d'union n'ont pu jusqu'à présent être couronnées d'un plein succès.

IV. RETOUR DES LUTTES CONFESSIONNELLES

Le mouvement rétrograde qui, dans chacune des communions chré-tiennes, a mis ainsi l'autorité civile en lutte avec l'autorité religieuse, a exercé une influence plus regrettable encore sur les rapports de ces communions entre elles.

Au début de notre siècle, leurs procédés mutuels semblaient s'être sensiblement améliorés. « L'esprit critique du siècle précédent, dit le

professeur Dorner, en faisant apprécier d'une manière plus calme rel tivement aux principes vitaux du christianisme, les points secondair qui divisaient les partis chrétiens, avait contribué à l'élargissement d cœurs [1]. » En Allemagne, les traditions de tolérance philosophique Frédéric et de Joseph II, en Russie, celles de Catherine, fortifiées ch Alexandre Ier par les leçons de son précepteur protestant, le génér Laharpe, en France la ferme détermination que Napoléon Ier ava annoncée de maintenir inviolablement les droits religieux de tous se sujets [2], paraissaient devoir suffire pour tenir le fanatisme en bride. Dar les premières années au reste, il en était à peine besoin. Les diver partis chrétiens avaient souffert ensemble, et de la part des même adversaires; ils avaient cherché leur appui, leurs consolations à la mêm source, dans le trésor des sentiments et des espérances qui, pour le âmes vraiment religieuses, sont au fond partout les mêmes. Avec cett langue commune, tous pouvaient s'entendre et s'entendaient en effet parce qu'ils y étaient sincèrement disposés. Qu'ils étaient loin alors d porter le microscope sur les questions qui les divisaient! Au milieu de graves préoccupations politiques du moment, quel loisir restait-il pou de mesquines disputes confessionnelles? Pendant que le feu de l guerre embrasait toute l'Europe, qui eût eu le courage de rallume celui des discordes religieuses? Dans leurs communes disgrâces, il avaient eu l'occasion de s'entr'aider, de se tendre des secours mutuels Les prêtres, en particulier, ne pouvaient oublier qu'aux jours des pros-criptions et des massacres, c'était chez des hérétiques qu'ils avaient trouvé souvent des protections et un asile. Des rapports de touchante fraternité s'établissaient ainsi entre les membres des diverses commu-nions, et la vie publique elle-même en ressentait déjà l'heureuse influence. C'était à ce moment que l'académie de Niort couronnait un panégyrique de Duplessis-Mornay, que l'Institut de France ouvrait un concours sur l'influence de la réformation de Luther et adjugeait le prix à un auteur catholique (Villers) qui avait célébré les nombreux bienfaits de cette révolution. C'est alors, qu'à l'occasion du couronne-ment de Napoléon Ier par Pie VII, Lecoz, archevêque de Besançon, invi-

[1] Dorner, *Hist. de la théol. prot.*, p. 673.

[2] On sait qu'au député de Genève, qui lui rappelait cet engagement, Napoléon répondit : « Si jamais j'y manque, je consens à ce qu'on m'appelle Néron. »

it les pasteurs réformés de Paris, à renouer, « sous les auspices d'un prince et d'un tel pape, » les projets d'union concertés jadis entre olanus et Bossuet. Dans une intention probablement plus droite ccore et avec un accent plus sincère, le digne Tabaraud, prêtre de Oratoire à Lyon, exprimait en 1802 l'espoir « qu'en attendant le oment de s'unir par une commune foi, tous les partis, animés de esprit du christianisme, voudraient vivre ensemble dans la concorde et ans la paix. »

Les mêmes dispositions se manifestèrent chez le clergé catholique Allemagne. « L'Église, dit Tschirner, abattue par ses revers, en aints pays encore veuve de ses évêques et courbée sous le joug des uissances militaires, se montrait modeste dans ses prétentions. Des tholiques haut placés, Dalberg, Wessenberg, Michel Sailer, Werkieister et d'autres, propageaient autour d'eux des maximes tolérantes humaines; dans les ouvrages même dogmatiques publiés en ce temps, polémique était à peu près absente. » En 1815 enfin, dans le pacte e la sainte alliance, les souverains manifestaient le même esprit de oncorde, lorsque, dans l'ivresse de leur triomphe, ils déclaraient vouoir oublier toutes diversités ecclésiastiques. Il semblait ainsi qu'on ntrât dans une période irénique semblable à celle qui avait suivi la aix de Westphalie.

Mais ce qui, sous l'influence d'un vrai réveil religieux, était pracable et facile, l'était moins sous celle du mouvement rétrograde uquel nous venons d'assister. Entre ces églises qui, pour ranimer la oi et la piété de leurs adhérents, n'avaient rien de plus pressé que de etourner chacune à leurs origines, de se replacer sur leurs anciennes ases, de remettre chacune en saillie leurs institutions, leurs doctrines istinctives, et qui trop souvent trouvaient l'autorité civile empressée les appuyer, entre ces clergés, tout occupés de reconquérir leur scendant, d'attirer à eux seuls le gouvernement des âmes, comment es anciennes controverses ne se fussent-elles pas ranimées ? En 'abandonnant les uns et les autres au courant du siècle, ils se fussent nsensiblement rapprochés. En reculant, au contraire, vers un passé l'époques si diverses, et à la fois si orageuses, ici vers les dogmes du XVIme siècle, là vers ceux du XIIIme, ils se retrouvaient dans la même opposition, se heurtaient par les mêmes angles, revenaient enfin aux nêmes rivalités, aux mêmes hostilités qu'autrefois.

La paix était à peine signée entre les puissances, que la guerre s
rallumait entre les églises, et naturellement avant tout dans les pays o
comme en France, en Suisse, en Allemagne, en Irlande, elles devaie
vivre sous un même gouvernement. Or, depuis la paix de 1815,
nombre de ces États mixtes s'était considérablement accru. En rem
niant la carte d'Europe, les congrès, uniquement préoccupés de l'int
rêt politique et des convenances des puissances victorieuses, avaie
presque partout abattu, dans notre occident, les murs de séparatio
légale élevés par d'anciens traités, réuni dans les mêmes États sous l
mêmes lois, des peuples qui s'étaient livré précédemment des guerr
religieuses acharnées, d'anciens sujets de la Bavière et du Palatinat, d
Brandebourg et des évêchés des bords du Rhin, des hollandais et d
belges, des genevois et des savoisiens, des français et des bernois, d
catholiques et des protestants des bords de l'Aar. Rapprochées ain
pour la première fois et, la plupart, contre leur gré, ces populations c
communions différentes s'accusèrent bientôt mutuellement de proje
de domination ou d'absorption, auxquels elles opposaient des projets c
même nature. Les défiances étaient vives surtout chez les catholiqu
de la Belgique, de la Hesse, des provinces rhénanes, du Hanovre, d
Bade, du Wurtemberg, de plusieurs cantons de la Suisse qui, soum
à des gouvernements protestants, les soupçonnaient aisément d'inten
tions hostiles à leur liberté de conscience. Ces animosités, tantôt sou
des, tantôt ouvertes, gagnant jusqu'aux hommes les plus indifféren
qu'on parvenait à inquiéter sur le maintien de leurs droits civiques,
fomentées par des prêtres jaloux de leur domination, aboutissaien
comme en Belgique, en Irlande, en Argovie, à des projets de violent
séparation, mêlés çà et là de mouvements révolutionnaires.

Ailleurs, dans les pays mixtes soumis à des gouvernements catholique
ces mêmes haines se manifestaient plus ouvertement encore par d
mesures exclusives ou persécutrices. L'église romaine, au fond, n'ava
abjuré aucune de ses prétentions. On y répétait sur tous les tons cett
maxime, que « la tolérance en matière de foi n'est qu'une coupable indi
férence ; qu'un peuple sans religion d'État est un peuple athée, que l
liberté religieuse est le privilège exclusif de la vérité, qu'autoriser, lors
qu'on n'y est pas contraint, la profession de l'hérésie, c'est un crimin
attentat contre Dieu. » L'un des premiers actes de Pie VII à son retou
fut de se déchaîner contre les sociétés bibliques, « impie et pestilentiell

achination des novateurs, disait-il, invention qui ébranlait tous les ndements de la religion. » Depuis lors, le fanatisme ultramontain se onna de nouveau carrière. Le même pape, non plus que ses successeurs, e toléra dans ses États d'autres cultes dissidents que ceux qui se trouaient sous le patronage des puissances étrangères, je veux dire ceux ui se célébraient dans les chapelles de leurs ambassadeurs en Italie. Les audois du Piémont retombèrent dans la situation incertaine où ils se ouvaient avant 1796 [1]; la tolérance dont on voulut bien de temps en mps les gratifier ne leur était assurée que grâce à la protection parculière de l'Angleterre et de la Prusse, et il en fut ainsi jusqu'en 848, où Charles Albert les admit à jouir de tous les droits civils, poliques et académiques accordés à ses autres sujets.

En Allemagne, le seizième article des *conclusa* du congrès de Vienne, éclarant que la différence des confessions chrétiennes n'en mettrait ucune dans la jouissance des droits politiques et civils, ne fut réellement observé que dans les États protestants. En Autriche, on reprit out ce que l'on put des libertés octroyées par Joseph II; les protestants e jouirent plus que d'une tolérance précaire et furent, particulièrement n Tyrol, en Hongrie même, où ils formaient le tiers de la population, xposés à des traitements qui forcèrent des milliers d'entre eux à émirer dans les États prussiens [2].

En France, l'article de la charte de 1814, qui rendait à la religion atholique le titre de religion de l'État, rouvrait évidemment la porte à les mesures d'intolérance, et dans les hautes classes comme dans les classes inférieures il ne manquait pas de gens disposés par des motifs livers d'ambition, de haine, de jalousie, à renouveler sous une foule de prétextes les persécutions contre les protestants [3]. N'avaient-ils pas trempé dans la révolution? N'étaient-ils pas, en secret, partisans de 'usurpateur déchu? N'avaient-ils pas, sous Robespierre et Napoléon, accaparé toutes les charges? N'avaient-ils pas froidement reçu les Bourbons à leur retour? Dans les départements du midi, surtout dans le Gard, où ils étaient le plus nombreux, conséquemment le plus détestés, le plus riches, conséquemment le plus enviés, c'était le bas peu-

[1] Bert, *Hist. des Vaudois*, III, 395.

[2] Hase, *Kirchengesch.*, p. 638 s.

[3] *Encyclop. des sc. relig.*, V, 192 ss. De Félice, l. c. Haag, *Die protest. Kirchen in Frankreich*, I, 126 ss.

ple surtout qui déployait contre eux sa haine; des bandes de sicair connus sous le nom de « Verdets, » enhardis par la lâcheté ou la coı nivence des magistratures locales, se répandirent dans Nîmes, Uzè Anduze, pillant les maisons protestantes, et massacrant tout ce qui leı résistait. Une lettre du pasteur Olivier-Desmont nous apprend qu' cette époque il y eut plus de deux mille personnes rançonnées, plı de deux cents tuées, plus de quatre-vingt-dix habitations dévastée que le général Ramel fut tué à Avignon, le général Lagarde à Nîm en défendant les protestants réfugiés dans l'église, enfin la garniso qui les protégeait, massacrée après une capitulation. A Paris, plus d quatre mois après, on ne savait rien encore de ces attentats, ou du moin l'on feignait de tout ignorer. Quand Voyer-d'Argenson les dénonç à la Chambre des députés, il fut rappelé à l'ordre, et la cour d'assise acquitta les meurtriers des généraux Lagarde et Ramel. Il fallut que dans le parlement d'Angleterre, Sir Samuel Romilly fît voter une pro testation solennelle, à laquelle le gouvernement français dut faire droi lorsque toute l'Europe protestante s'y fut associée.

La charte de 1830, en ne reconnaissant plus au catholicisme que l titre de « religion de la majorité, » améliora sensiblement la position de protestants français. Mais, depuis 1848, les mouvements socialiste fournirent, dans toute l'Europe, à l'église catholique de nouveaux pré textes pour faire limiter ou supprimer à son profit les libertés religieu ses. Elle qui, par son aveugle rancune contre la famille d'Orléans, e par son ignorance de tous les vrais principes de l'économie sociale était en si grande partie responsable de ces mouvements, elle qui s'étai prosternée à deux genoux devant le radicalisme au pouvoir, ne cess de prêcher dans toutes les chaires, et de soutenir par la plume de se principaux écrivains la prétendue complicité du protestantisme avec l socialisme et la révolution [1]. Sous ce même prétexte, les proscription recommencèrent en Espagne et en Italie, la Toscane rétrograda de deu siècles dans la voie de la liberté religieuse; toute la force que son gou vernement réussit à reconquérir fut consacrée à faire brûler des bibles fermer des chapelles, plonger dans les cachots des gens de bien coupa bles d'avoir répandu les livres saints, ou parlé en faveur de la réforme

[1] Voy. l'*Univers* de novembre 1854, citation de l'ouvrage du Dr Yark. Nicolas *Du protestantisme*.

a Hongrie protestante qui, depuis 1844, avait recouvré quelques bertés, obtenu quelque redressement à ses griefs, se vit, après la guerre e 1849, replacée sous le joug. La plupart des résolutions libérales écrétées en 1848 dans l'assemblée nationale de Francfort furent, avec outes les autres, annulées en 1853 par l'acte réactionnaire « d'alliance, » t l'on se rappelle que le concordat de l'empereur d'Autriche avec ome conclu deux ans après, sans entraîner contre les protestants des ersécutions proprement dites, donna aux évêques sur l'état civil, sur a presse, sur l'instruction publique, un contrôle des plus dangereux our la liberté des consciences. Enfin n'a-t-on pas vu en France, à haque révolution nouvelle, des scènes pareilles à celles de 1815, prêes à se renouveler, et en 1870, les protestants signalés par certains vêques au fanatisme aveugle de leur troupeau, comme espions et supôts de la Prusse [1] ?

L'intolérance est malheureusement un vice contagieux, qui finit par agner les partis mêmes qui en ont eu le plus à souffrir. En voyant depuis e commencement de ce siècle ses maximes presque constamment proessées et reproduites par le clergé romain, jusqu'au jour où elles furent proclamées avec plus de solennité que jamais par l'encyclique et le syllabus de Pie IX, en les voyant si souvent mises en pratique contre eux, aut-il s'étonner si, par mesure de précaution, les protestants se laissèrent parfois entraîner à dévier des principes de liberté inhérents à la éforme, et se montrèrent moins empressés qu'on n'aurait eu raison de 'attendre, à reconnaître aux catholiques établis chez eux une entière égalité de droits ? Ayant éprouvé si souvent que le catholicisme n'admet d'autre liberté que la sienne, ils craignaient, pour peu qu'ils cédassent de leur prépondérance, là où ils la possédaient encore, de se trouver dupes de leur générosité. De là, les anxiétés de la compagnie ecclésiastique de Genève, lorsqu'en 1814 les communes sardes furent annexées au territoire de la république, sous la protection du traité de Turin, et la demande qu'elle adressa au gouvernement [2] pour que « tout en respectant les privilèges accordés aux catholiques par ce traité, il s'engageât à maintenir la religion réformée « comme étant celle de l'État. » Puis,

[1] Voy. le *Temps* et la *Renaissance* de septembre 1872.
[2] Reg. de la Compagnie des pasteurs du 7 novembre 1814.

lorsque les craintes que l'on concevait alors de l'accroissement de population catholique dans le canton, se furent réalisées, et qu'on e vu son clergé travailler de concert avec le radicalisme au renverseme des anciennes institutions du pays, quelques mesures d'exclusion, p rigoureuses d'ailleurs, toutes privées, et dont on se relâcha bientôt, fure essayées pour maintenir intact l'ascendant protestant. Quelque tem après, l'an 1841, en représailles d'une recrudescence de fanatisme ultr montain et de tentatives séparatistes dans divers cantons, le gouvern ment d'Argovie séquestrait, comme complices, huit des anciens mona tères établis sur son territoire et garantis par le pacte fédéral, la diè sanctionnait cette spoliation, sommait les cantons catholiques de di soudre leur « ligue de Sarnen » et de renvoyer les instituteurs jésuit qu'ils avaient établis à Lucerne, siège du Vorort, puis, sur leur refu renversait, en 1847, par la guerre du Sonderbund, les gouvernemen de ces cantons, et expulsait les jésuites de tout le territoire helvétique.

Les mêmes défiances ont fait, jusqu'en 1829, maintenir contre l catholiques de la Grande-Bretagne l'exclusion du Parlement, et, jusqu'e 1870, contre ceux d'Irlande, le système qui contraignait l'immen majorité de ce peuple à soutenir à grands frais un culte ennemi du sie De là, des rancunes irréconciliables, puis, aux moindres manifestatio outrageantes de l'un ou de l'autre parti, on vit, de 1852 à 1872, ent autres, éclater les émeutes sanglantes de Stockport, de Limmeric de Belfast, de Birmingham, etc. En Amérique même, dans ce pays liberté, l'affluence redoutable d'une masse d'irlandais qui, à la faveur d nombre, s'étaient fait attribuer les charges municipales, provoqua, 1834 à 1844, à Boston, à Philadelphie, des complots dont la fure homicide se prolongea pendant plusieurs jours. En 1862, les éta généraux de Suède rejetaient encore une loi en faveur de la libert religieuse, et renouvelaient contre les catholiques des mesures d'excl sion qui, sous le règne précédent, étaient tombées en désuétude. Da le Mecklembourg, jusqu'en 1873, ils sont demeurés exclus des droits c cité.

Dans l'empire russe, la lutte confessionnelle a conservé plus lon temps encore qu'en occident le caractère de rigueur que lui ava imprimé la réaction politico-religieuse de notre siècle.

Alexandre Ier qui, au commencement de son règne, avait montré un

›lérance assez étendue, ne tarda pas à s'inquiéter de l'abus que les ·suites en faisaient à ses dépens. Informé de leurs intrigues auprès des obles familles de Russie, qui les admettaient chez elles en qualité 'instituteurs, et de l'état d'excitation qu'ils entretenaient chez les atholiques de Pologne, il leur retira en 1820 l'hospitalité que Catheıne II leur avait accordée et expulsa leur ordre de ses États. Nicolas upprima de plus tous les couvents catholiques qui ne renfermaient u'un petit nombre de moines, tous ceux qui subsistaient dans les rovinces où le culte grec était professé, dans la Russie méridionale ntre autres; il en diminua ainsi le nombre des trois quarts, et consara le produit de la vente de leurs biens à une subvention annuelle au rofit du clergé séculier latin. Ailleurs, ils eurent à subir des représailes méritées. Nous avons vu en effet qu'en 1596 les jésuites étaient arvenus, à l'aide du roi Sigismond III, à soumettre au joug de Rome ous le nom de *Grecs-Unis*, deux millions de grecs habitants de la ithuanie, alors sujette de la Pologne. Cette province étant, en 1774, chue en partage à la Russie, et l'élément grec y reprenant chaque our plus de force, Nicolas, sur la demande unanime des évêques et l'une partie du clergé, la fit, en 1839, rentrer dans l'église grecque lont elle avait du reste conservé presque entièrement la liturgie et les ites.

Tout cela cependant ne suffisait pas à sa politique d'unification. Depuis la rébellion de la Pologne, en 1831, il résolut de dénationaliser ce pays, peuplé pour les quatre cinquièmes de catholiques[1]; il entrava de toutes manières les rapports de son clergé avec Rome, ne lui permit que sous des conditions rigoureuses la construction de nouvelles églises, leur ôta toute influence dans les écoles publiques, confisqua enfin tous ses biens-fonds au profit de l'État.

Ces mesures, bien que mitigées par le concordat de 1847, ne laissèrent pas d'exciter chez les Polonais de vifs mécontentements. Les mouvements révolutionnaires de 1848 relevèrent leurs espérances[2]; le clergé en profita pour entretenir chez eux, chez les nobles en particulier, un esprit d'insubordination qui ne tarda pas à se tourner en révolte. En 1861, cinq jours après la publication du décret d'Alexandre II pour

[1] Gervinus, V, 331. Hase, 704.
[2] *Journal de Saint-Pétersbourg*, 9 et 10 janvier 1867.

l'abolition du servage, la noblesse polonaise qui se disait lésée par cet mesure de justice et d'humanité, se souleva [1], et à l'aide des moines du clergé entraîna le peuple à sa suite. La rébellion, excitée par d assemblées de prières, se déclara bientôt par d'odieux assassinats, pı en 1863 par une guerre ouverte, pendant laquelle les couvents serv rent aux insurgés de forteresses. La compression de la révolte donı lieu à de nouvelles rigueurs, que suivirent la rupture du concordat celle de tous liens avec Rome. Enfin les conversions tentées, non sa succès, dans quelques salons de Paris, sur des membres de la nobles russe exilée, d'autres griefs plus sérieux encore achevèrent de brouill ensemble les deux cours. Tous les diocèses catholiques de Pologne, l'exception de deux seulement, furent en 1868 déchus de leurs droi épiscopaux; des prêtres qui refusaient d'officier en langue russe fure transportés dans l'intérieur du pays. La langue russe devint obligatoi dans la plupart des provinces et dans l'université de Varsovie; u évêque fut même exilé en Sibérie pour avoir refusé de reconnaît l'autorité du collège catholique établi par l'empereur.

Mais ce n'était pas aux dépens du catholicisme seul que les cza avaient à cœur d'établir dans leur empire l'unité religieuse. D'après u édit de Nicolas [2], tout russe qui abjurait le culte national pour embras ser une autre religion, était, en vertu d'une loi de 1832 nouvellemeı mise en vigueur, déchu de ses droits civils, et frappé de confiscation. E dépit du traité de 1743, qui avait garanti aux luthériens des province russes de la Baltique le libre exercice de leur religion, Nicolas étendi en 1846, à ces provinces les effets d'une autre loi qui stipulait qu tout enfant issu d'un mariage mixte devait être baptisé dans la com munion grecque. Un plan général d'organisation pour les églis évangéliques de toute la Russie les plaça sous la direction d'un surin tendant ou évêque, et d'un consistoire général qui, pour l'administra tion, dépendait du ministère de l'intérieur. En outre, Nicolas établit en 1845, dans quelques-unes des principales villes de la Livonie, de évêques grecs qui se livrèrent à des tentatives de prosélytisme, tour tour vexatoires et perfides. C'est ainsi qu'en 1847 l'évêque de Riga profitant d'une famine qui sévissait dans les provinces russes de l

[1] Nippold, *Neueste Kirchengesch.*, 479.
[2] *Revue des Deux-Mondes*, 1854.

ltique, fit espérer aux paysans luthériens, pour prix de leur abjuraon, des concessions de terrain avec une exemption d'impôts et de rvées. Cette promesse mensongère détermina plus de cinquante mille entre eux à passer au culte grec. Puis, lorsque plus tard leurs familles ulurent rentrer dans l'église luthérienne, on leur opposa les lois cone l'abjuration, et ceux qui refusèrent la communion des mains des pes, furent exposés de leur part à des vexations qui ne se sont adoues que sous le règne d'Alexandre II[1].

[1] *Allgemeine Encyclopädie*, LXXXIV, p. 234 ss.

CHAPITRE II

RÉACTION ANTICHRÉTIENNE

I

Lorsqu'une religion a momentanément perdu son empire sur l'op nion, elle ne peut le recouvrer d'une manière solide et durable, qu'e s'affranchissant des erreurs et des abus qui lui ont aliéné l'esprit d peuples, et en donnant satisfaction à leurs nouveaux besoins spiritue et moraux.

Quelle crainte n'y avait-il donc pas à concevoir pour le christianism après le mouvement rétrograde auquel nous venons d'assister et q avait suivi de si près le réveil du commencement du siècle ? Quel écue pour la foi renaissante, que cette nouvelle rupture avec l'état des esprit Quelle déception pour une génération instruite et avide de lumière, de voir ramenée par ses conducteurs spirituels dans une sphère où tout éta mystère et ténèbres, où, pour échapper au soupçon d'hérésie, il falla fermer les yeux à l'évidence, où la raison, traitée en rebelle, était mis à l'interdit ou soumise à une perpétuelle torture, où, pour mieux l mortifier, l'Église se plaisait à lui faire confesser l'incroyable et l'ab surde ! Le moyen, au XIXme siècle, pour des chrétiens éclairés, de croir qu'un prêtre, par ses redites, ses génuflexions, ses signes de croix, f descendre Dieu sur l'autel, et de là dans la bouche des communiants On voulait bien, pour ménager le sentiment de la foule, paraître ave elle s'incliner devant un si grand mystère, on voulait bien, au prône écouter sans sourciller la légende du saint du jour ; on voulait bien pour faire honorer la cendre de ses proches, payer force messes, cier

s, litanies et *de profundis*; mais cette gêne qu'on s'imposait, par resct humain, on s'en dédommageait au fond du cœur par le scepticisme , lorsqu'on le pouvait impunément, par la moquerie et le dédain.

Après une révolution qui se vantait d'avoir brisé tous les jougs, coment supporter celui du prêtre, comment consentir à en faire le confint obligé de ses pensées, à le voir s'immiscer dans des relations de mille, auxquelles sa vocation et ses vœux le rendaient le plus étranr, spéculer sur l'indifférence religieuse des maris pour s'emparer de direction des femmes, sur les goûts mondains des pères et des mères our accaparer l'éducation de leurs enfants; autoriser ou prohiber les iariages, assiéger le lit des mourants pour leur arracher, tantôt des gs, tantôt des rétractations profitables à l'Église, et, quand ce clergé itrigant ne pouvait donner à ses prétentions l'appui de la loi, le voir ecourir à la contrainte morale, et, grâce aux secrets dont la confession rendait maître, gouverner par la crainte, s'il ne le pouvait par la conance et l'affection?

Depuis que les longues guerres de l'empire avaient pris fin, depuis ue s'abaissaient les barrières naturelles et artificielles entre les peuples, humanité aspirait de plus en plus à ne former qu'une seule nation et en uelque sorte une seule famille; et c'était ce moment que le fanatisme hoisissait pour élever de nouvelles murailles entre les individus et entre es peuples, c'était dans ce siècle qu'au nom de l'unité nationale, on éclamait l'unité confessionnelle, qu'au nom de celle-ci, on requérait les lois d'exclusion, qu'une presse soi-disant chrétienne se piquait de lépasser, par la violence de ses invectives, la presse politique la plus effrénée, que l'Église, lorsque ses intérêts temporels étaient en jeu, ne se faisait faute, au besoin, de pousser le cri de guerre, qu'un pape, enfin, pour expier les « faiblesses » politiques du début de son pontiicat, vouait à l'exécration du monde chrétien les libertés que réclame le plus impérieusement la civilisation moderne!

A peine la classe moyenne était-elle entrée en possession de ses droits si longtemps contestés, qu'au nom du christianisme rétabli, elle se les voyait disputer de nouveau. Le même caractère divin dont le clergé se prétendait marqué, il l'attribuait aux souverains qui lui accordaient une place honorable dans l'État, aux classes supérieures qui le soutenaient de leur crédit et de leurs richesses. Le privilège n'avait pas de prôneurs plus ardents; la liberté, si modérée qu'elle fût, et par cela

seul qu'elle servait d'auxiliaire à la science, d'appui au libre exame
n'avait pas d'adversaires plus acharnés.

Les justes droits des gouvernements eux-mêmes, lorsqu'ils se trou
vaient en lutte avec les prétentions de l'Église, n'étaient pas mieux res
pectés. Voulaient-ils répandre, populariser l'instruction, il fallait, sou
peine de rencontrer une tenace et presque insurmontable opposition,
employer les congrégations monastiques. Voulaient-ils, pour élever l
niveau du savoir, appeler aux charges de l'enseignement public le
hommes les mieux qualifiés, si ces hommes n'avaient pas l'approbatio
de l'Église, ils étaient bientôt écartés comme suspects. Voulait-on, pou
favoriser le commerce, développer l'industrie et les arts, assurer au
étrangers la pleine liberté de leur culte, le clergé invoquait les lois qu
protégeaient exclusivement le sien. Nouvelles oppositions si, pour acti
ver le travail, on voulait restreindre le nombre des fêtes légales : par
tout, en un mot, l'État se trouvait les bras liés dans l'exécution de
mesures les plus conformes à l'intérêt général. Que devait-il donc en
être dans les pays où l'Église exerçait une souveraineté absolue ? Depui
1815, y avait-il parmi les nations civilisées un État où le commerc
et l'industrie fussent plus languissants, l'agriculture plus déplorable
ment négligée, la justice plus mal exercée, l'instruction populaire plu
nulle ou plus mal entendue, tout l'ensemble de l'administration, en un
mot, maintenu plus au rebours des besoins actuels de la civilisation
que l'État romain et ceux qui le prenaient pour modèle ?

Il est malheureusement trop fréquent de voir le christianisme jugé
non tel qu'il se trouve dans les enseignements, la vie, le caractère d
son auteur, mais tel qu'il est professé chez ceux qui se récla
ment de son nom. Rien surtout n'est plus fréquent dans les pays où
l'Évangile étant fermé au peuple, le christianisme est identifié ave
l'Église, et l'Église confondue avec son clergé. En voyant, dans notre
siècle, la religion reparaître sous les mêmes traits qu'avant la révolu-
tion française, pour ne pas dire en maints pays, telle qu'elle étai
avant la réformation, entachée des mêmes imperfections, des même
abus, apporter les mêmes obstacles aux progrès les plus essentiels, bien
des gens se sont armés contre elle des mêmes sentiments d'indiffé-
rence ou d'hostilité.

On sait quelles ont été à son égard, sous certains papes, les disposi-
tions de la bourgeoisie italienne. « En Allemagne, dit Gervinus, à

ine vit-on, en 1815, retirer au nom de l'ordre civil et religieux, les iertés qui avaient été promises durant la guerre, qu'il se manifesta iez la jeunesse un courant d'idées à la fois révolutionnaires et antirétiennes. » En France, de même sous la première restauration, dès i'on s'aperçut des menées du clergé pour recouvrer ses anciennes érogatives, dès que l'on vit les couvents se repeupler, le fanatisme se llumer, et auprès du trône, une congrégation ennemie déclarée du rogrès, appuyer ces intrigues, le mouvement irréligieux du précédent ècle reprit aussitôt faveur. Aux prédications fanatiques des missionaires répondirent les blasphèmes de la foule; chaque nouvel écrit de onald, de Joseph de Maistre, donnait lieu à quelque réimpression des euvres de Voltaire [1], et, tandis qu'aux applaudissements des hautes asses, Victor Hugo, Lamartine célébraient dans leurs chants du *Sacre e Charles X*, le triomphe du christianisme restauré, P.-L. Courier, dans es spirituels pamphlets, Béranger, dans ses couplets que le peuple ançais répétait en chœur, couvraient de ridicule le régime du gouillon sous lequel on prétendait le courber. « C'est à partir du dix-neuième siècle, dit M. Vacherot, que commence le vrai mouvement popuaire contre la tradition religieuse. » C'était là « cette anarchie des sprits » dont Lamennais disait que la jeunesse était infectée. De bonne ieure Sainte-Beuve, Tocqueville, avaient vu se prononcer ce mouvenent et en avaient franchement signalé la cause. Sismondi, qui avait alué avec joie le premier réveil religieux, témoin en 1831 des nouveles profanations dont Paris était le théâtre, déplorait les mesures nconsidérées qu'on essayait de leur opposer. « Les sentiments religieux, lisait-il, ont été dans ce siècle en progrès en France; mais je ne sais si es efforts imprudents de ceux qui voudraient les ranimer ne les font ias de nouveau reculer aujourd'hui. Comme vous, je crois que c'est in enseignement tout nouveau qui serait nécessaire pour satisfaire les âmes pieuses; mais je ne le vois s'annoncer nulle part. Bien au contraire, je vois reproduire la religion par ses abus, par son côté haïssable [2]. »

Le spiritualisme, remis en honneur par quelques hommes éminents, avait été d'abord accueilli avec transport par la jeunesse lettrée; les

[1] Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, IV, 431.
[2] Sismondi, *Fragments*, page 126.

dispositions de celle-ci changèrent lorsque, introduit par ordre dans l écoles et les lycées, il n'apparut plus que comme un instrument de double réaction. La philosophie française recommença, sur les traces l'école médicale de Cabanis, de Gall et de Broussais, à dévier du côté matérialisme dont les sectateurs devinrent chaque jour plus nombreux C'était par opposition à la réaction religieuse de notre siècle qu'Augus Conte représentait les religions comme le moyen d'éducation propre l'enfance de l'humanité, la métaphysique comme destinée à en prend la place, et le pur empirisme, l'école scientifique comme celle de l'â viril du genre humain. » Aussi, sans nier explicitement Dieu, Conte prescrivait de l'ignorer. « Il n'y a lieu, disait-il, à rien rechercher a delà des phénomènes sensibles; la science doit être sobre d'hypoth ses, et s'interdire toute question touchant les causes et les fins. Co tente d'observer les faits et d'en tracer les lois, elle doit exclure de s déterminations toute conclusion ultérieure. »

Tel était le principe de l'école dite de « philosophie positive. » Tr *positive*, à la vérité, mais très peu philosophique, s'il est vrai que caractère essentiel de la philosophie soit la recherche des causes et d premiers principes; philosophie qui, après avoir, avec sagacité souven retracé les lois qui régissent cet univers, dédaignait de s'informer d celui qui les lui avait prescrites, mutilait à plaisir l'esprit humain, e semblait ne couper les ailes de la métaphysique que de peur de la voi dans son essor, rencontrer la religion.

A côté d'elle, en France, s'est placée l'école « critique » qui, frappé de ce qu'elle appelle l'imperfection de ce monde, en face de la perfectio inséparable de l'idée de Dieu, ne voit en lui que le monde idéal, s dégageant insensiblement du monde actuel; en sorte que, selon elle, proprement parler, Dieu n'existe pas, mais *devient* et ne cesse de deve nir sans pouvoir être jamais.

De là est sortie une école sceptique plus dangereuse encore, qui n voit en Dieu qu'une catégorie de la pensée, l'absolu; mais, cet absol ne pouvant exister, l'idée de Dieu, par cela même, n'a rien de réel l'immortalité, définie la survivance en Dieu, disparaît également L'existence du monde est expliquée par « une sorte de ressort intern et secret, inconscient en tout cas, qui pousse le possible à exister. »

[1] Ravaisson, *Rapports sur la philosophie en France au XIXme siècle*, Paris, 1868

uant à la personne de Jésus, si cette école ne l'idéalise pas, comme ous verrons bientôt qu'on l'avait fait en Allemagne, jusqu'à lui ôter oute existence réelle, si, même dans un ouvrage célèbre, elle a cherché videmment et réussi à bien des égards, à la relever aux yeux des ndifférents de notre siècle, faute de saisir dans son adorable simplicité a physionomie de Jésus, telle qu'elle se montre dans les évangiles, elle a peint sous des traits, tantôt raffinés jusqu'à la mignardise, tantôt ombres et durs jusqu'au fanatisme, tantôt, pour expliquer certains miracles, elle prête à Jésus des combinaisons et des artifices ingénieux qui touchent presque au charlatanisme.

Dans l'école de médecine de Paris régnait, au milieu de ce siècle, ous l'influence de Bichat, la doctrine des propriétés vitales, qui rattachait directement les manifestations de la vie aux propriétés des divers issus dont se compose le corps humain, en sorte que la vie se trouvait décentralisée et incarnée dans les différents organes. C'est ce qu'on appelle le matérialisme médical. Il s'est élevé aussi en France une école de morale indépendante, non seulement de toute religion, mais de toute métaphysique, de toute croyance en Dieu et en la vie future, et fondant exclusivement ses préceptes sur l'intérêt matériel; enfin, pour tout dire, il est une catégorie d'esprits qui, taxant de fétichisme tous systèmes où se trouve ne fût-ce qu'une ombre de pensée religieuse, proclament l'athéisme comme le dernier mot de la science, comme le principe de tout gouvernement vraiment républicain [1].

Si tels étaient les sentiments d'une partie de la classe moyenne, pendant qu'elle avait encore à lutter pour le maintien de ses droits, quelles ne furent pas les dispositions du prolétariat, lorsque lui aussi, et d'une manière bien plus pressante, réclamant sa place au soleil, demandant à la société un travail moins écrasant, mieux rétribué, un régime qui lui ouvrît à son tour l'accès à la liberté et au bien-être, il se plaignait que, loin de rencontrer dans le christianisme l'auxiliaire sur lequel il avait cru pouvoir compter, il ne trouvait en lui qu'un obstacle de plus à ses aspirations légitimes. Le vivre et le couvert, dans quelque maison religieuse, sous la condition du célibat et de la clôture, des aumônes au jour le jour, achetées par quelques semblants de dévotion, étaient, pour le prolétaire, moins un bienfait qu'une humiliante servi-

[1] Ravaisson, l. c.

tude. Malgré tous les palliatifs dont l'Église se vantait d'avoir le secre la plaie du paupérisme restait ouverte, et l'indigent, comparant sc dénuement journalier à la prospérité qu'il voyait croître autour de lu n'était que trop tenté de prêter l'oreille à des discours perfides. Cess lui disaient maints démagogues, de compter, pour alléger ton sort, sı Dieu et sur ceux qui l'invoquent. Ceux qui s'appellent tes frères e Christ ne s'affligent de tes privations qu'à cause des périls qu'ell engendrent pour eux-mêmes; au fond, ils y sont indifférents, et leuı prêtres sont d'accord avec eux pour n'en point hâter le terme. Leı religion n'est qu'un leurre pour tromper tes soucis et ta misère, leu enfer qu'un épouvantail pour conjurer les tentations auxquelles ta pau vreté t'assujettit. Uniquement préoccupés des intérêts des riches, asse longtemps ils t'ont prêché la résignation et l'abstinence; assez long temps, en dédommagement des biens dont tu es privé ici-bas, ils t'on entretenu des joies du paradis. Pourquoi ce paradis te serait-il refus sur la terre? Le christianisme n'a cessé de glorifier l'esprit; le temp est venu de réhabiliter la matière, d'inaugurer cette religion nouvelle dont les ministres, pontifes de l'art, de la science et de l'industrie répartiront les forces et les richesses sociales « à chacun selon sa capa cité, à chaque capacité selon ses œuvres. » Quelques-uns voulaient bieı encore du christianisme, mais à la condition que, prenant pour type c qu'on raconte de la première église de Jérusalem, il arborât le drapeaı du communisme, et fît de chaque église une sorte de phalanstère.

En ce temps-là, toutes les questions religieuses, en France, s'absorbaient dans les questions sociales. Systèmes socialistes de Saint-Simon, de Fourier, de Considérant; systèmes communistes des icariens, des réformistes, de Babeuf, de Proudhon, droit au travail, droit au crédit, égalité des salaires, suppression de la concurrence, abolition de la propriété, autant de solutions proposées et successivement tentées, et qui vinrent tour à tour se heurter contre le ridicule, l'impossible, la banqueroute, ou enfin contre la société s'armant pour sa défense. Mais, en attendant que les efforts combinés de la science et de la vraie charité aidassent à résoudre ce redoutable problème, le ferment de l'irréligion continuait de couver au sein des masses, dans les sociétés secrètes, chez les carbonari d'Italie, les « solidaires » de France et de Belgique, chez les associés de la « libre pensée, » dans ces clubs internationaux qui, par de sauvages proclamations d'athéisme, préludaient à l'exécution

: leurs sanguinaires desseins. Il fallait, disait-on, arracher du sein de . société moderne cette religion qui, comme un barrage permanent ıtravait tous ses progrès; il fallait la bannir de l'école, la bannir de État, la bannir du foyer domestique, lui ôter tout prétexte et tout ıoyen d'intervenir dans les relations sociales. Plus d'instruction reli- ieuse! plus d'autre morale, si l'on en veut une, qu'une morale indé- endante! Le prêtre avait identifié ses intérêts avec ceux de la religion, on autorité avec celle de Dieu; pour l'éconduire plus sûrement de tous s domaines qu'il avait envahis, il fallait bannir Dieu de tous les œurs.

Le résultat ne s'est pas fait attendre. Dans ces jours néfastes, où les aines, longtemps couvées, purent s'assouvir impunément, l'incendie e Paris, l'assassinat des ministres de la religion ont été, comme le dit e père Hyacinthe, « l'œuvre d'un peuple qui n'a plus de Dieu, » et omme il l'ajoute avec non moins de raison, « l'œuvre de ceux qui lui endent impossible de croire en Dieu et surtout de l'aimer. »

II

Dans les communions protestantes, le mouvement rétrograde fut loin sans doute de mettre à une aussi forte épreuve la raison, la conscience, a dignité humaines. Aussi la réaction qu'il a suscitée a-t-elle été bien oin d'atteindre le même degré de violence, de généralité surtout, qu'elle avait atteint dans le monde catholique.

Qui oserait soutenir cependant que nulle part il ne donnât prise aux détracteurs de la cause chrétienne? Sans parler de la sécheresse de la dogmatique des synodes, sur tant de points antipathique à l'esprit de Jésus, sans rappeler les vaines disputes qu'il réchauffait, les haines qu'il ranimait, ne l'avons-nous jamais vu faire servir la religion à des fins indignes d'elles, l'associer à une politique ennemie du légitime progrès intellectuel et social, acheter l'appui du pouvoir et la protection des classes élevées par des doctrines autoritaires qui souvent confinaient à celles de Rome, proscrire la science, emprisonner la pensée dans le cadre inflexible de vieux formulaires, abuser de l'Écriture comme Rome abusait de la tradition, perpétuer enfin dans la théologie chrétienne des notions incompatibles désormais avec tout ce que l'observation nous révèle sur l'harmonie et la perfection du gouvernement divin?

Cet esprit d'obscurantisme au sein des communions protestante ces mesures d'asservissement spirituel, dont on rendait injustement l christianisme responsable, ont réveillé contre lui une opposition qu s'est traduite, dans quelques pays protestants, par le retour au déism antichrétien du dernier siècle, dans d'autres, en plus grand nombre, pa la réapparition du panthéisme. Ce triste système, qui fait de l'univer un effet sans cause, qui en exclut toute providence bonne et sage, qu ne sait en expliquer l'harmonieuse ordonnance que par l'action d'un aveugle nécessité, avait, dans les temps anciens, servi, faute de mieu à combattre, tantôt le polythéisme, tantôt le dualisme des cultes popu laires. Adopté dans le même dessein par quelques mystiques juifs e chrétiens du moyen âge, ressuscité, savamment élaboré au XVIIme siècl par le génie de Spinoza, il s'était, depuis la fin du XVIIIme siècle, intro duit dans les écoles spéculatives d'Allemagne, sous le nom de philoso phie de l'absolu.

« Il y servit, dit Lèbre [1], à réagir contre l'étroitesse de l'ancien déisme Le rapprochement entre les peuples et entre les classes avait donné l'humanité conscience d'elle-même et de la divinité qui résidait en elle on se lassa du Dieu simplement personnel, on le voulut universel e immanent au monde ; c'est dans le système de Fichte que s'opér d'abord cette transformation [2]. » Tout en reconnaissant que l'ordre du monde moral n'est pas quelque chose de fortuit, il déclarait cependan ne pouvoir rien concevoir qui lui fût supérieur. L'idée d'un Dieu per sonnel, c'est-à-dire limité en tant que personne par l'existence d'autre personnes, était, à ses yeux, incompatible avec celle de l'infini. Dieu disait-il, est le moi absolu, le sujet-objet absolu, la pensée infinie don le contenu est l'univers. Du reste, quelque éloignement que ce philoso phe éprouvât pour la notion chrétienne de Dieu, il n'en vénérait pa moins le christianisme et se sentait particulièrement attiré par le pro logue du quatrième Évangile, qui lui paraissait enseigner, dans la théo rie du Logos, l'éternelle révélation de Dieu à lui-même.

Schelling qui avait d'abord adopté le point de vue de Fichte, entre-prit, dit Scholten [3], de formuler avec plus de précision que lui la vérité

[1] *Revue des Deux-Mondes*, 1er janvier 1843.

[2] Scholten, *Manuel d'histoire comparée de la philosophie et de la religion*, trad. Paris, 1861, p. 109 ss.

[3] Scholten, *Ibid.*, p. 116.

absolue, en la cherchant dans l'univers existant. Dans son système, l'absolu n'est pas seulement comme dans celui de Fichte *pensée* ou *esprit*, il est aussi *nature*... Dans la nature, l'esprit s'objective et se révèle; non seulement il se *pense*, mais se *réalise* en elle. Le *tout* ou l'absolu est donc un organisme qui se forme de toute éternité d'un point central et qui continue à se développer. Le point *central*, le *moi* de Fichte est pour Schelling ce qu'il appelle l'*âme du monde*. C'est sur cette base qu'il construit sa « philosophie de la nature ; » selon lui, la nature est un *processus* qui passe insensiblement du moins parfait au plus parfait et qui a pour fin l'absolu. La vie de l'esprit est une continuation de ce même processus, l'histoire de l'humanité une nouvelle phase du développement universel où l'homme, d'abord dominé par les forces aveugles de la nature, devient ensuite l'instrument de ses plans, jusqu'à ce qu'il la domine, dernière phase où le processus de la nature devient providence et Dieu.

Hegel, enfin, tout en développant avec plus de rigueur encore le système de l'idéalisme, ébauché par ses prédécesseurs, prétendit comme eux ne faire autre chose que réconcilier l'humain et le divin et présenter la révélation comme un fait éternel qui se continue incessamment dans la suite de l'histoire, le processus immanent de la vie divine dans la vie humaine. Tandis que Schelling voulait qu'on saisît l'absolu d'une manière immédiate par l'intuition intellectuelle, Hegel voulait qu'on le saisît médiatement par la compréhension et par la science. Venu à Berlin en 1818, à l'époque du réveil, il prétendit travailler comme lui à l'œuvre de la restauration religieuse orthodoxe ; mais nous avons vu que dans son système, comme dans le précédent, les mots seuls étaient orthodoxes, que sa prétendue divinisation de l'idée n'était qu'une stérile construction logique où la philosophie desséchait, dénaturait l'histoire, où la nécessité étouffait la liberté et la personnalité sans lesquelles il n'y a point de morale. Ce n'était pas même du panthéisme, dit Schwartz. Loin d'y être tout, Dieu n'y était rien ; le seul Dieu réel y était l'homme, comme l'un de ses disciples ne tarda pas à le proclamer [1].

La mort de Hegel, en effet, vint en 1831 déchirer tous les voiles. Après lui son école se divisa, et tandis que la droite hégélienne, dont les principaux organes étaient Daub, Marheinecke et Göschel, conservait

[1] Schwartz, *Zur Gesch. d. neuest. Theol.*, Leipzig, 1856, 2me édit.

fidèlement les formules du maître, la gauche, novatrice en religio comme en politique, déroula hardiment les conséquences de sa doctrin et les tourna contre l'Église en même temps que contre l'État.

Le Dr Strauss, avant de devenir disciple de Hegel, avait appliqu aux Évangiles les maximes les plus absolues de l'école critique d Tubingue. Rassemblant toutes les objections qu'elle avait élevée contre la réalité de certains faits de l'histoire évangélique, et en formu lant de nouvelles, disséquant, avec le scalpel le plus minutieux et le plu audacieux à la fois, cette histoire tout entière, vouant au ridicule le explications arbitraires par lesquelles l'ancien rationalisme de Paulu avait cherché à sauver la véracité des historiens sacrés, il ne montrai plus dans sa Vie de Jésus (1835) qu'une série de mythes, ou pou mieux dire, un seul grand mythe, destiné, dans les premiers siècles d notre ère, à formuler une idée dont, selon Baur de Tubingue, l'humanité était alors surtout préoccupée, celle de la manifestation de Dieu dans l'homme, de l'identité de la nature humaine avec la nature divine. C'était une nouvelle voie, toute critique, par laquelle il arrivait aux conclusions de la métaphysique hégélienne. Mais après tout, disait-il, qu'importait la fausseté du fait, pourvu que l'idée fût reconnue vraie? Cette qualification d'homme-Dieu, que la christologie ecclésiastique appliquait à un individu, la christologie hégélienne l'appliquait à l'espèce ; tout ce qui était faux de l'un redevenait vrai de l'autre, en sorte qu'un hégélien pouvait accepter, comme emblême des plus hautes conceptions de la philosophie, ce que les évangélistes racontent de Jésus. Strauss mettait ainsi à nu le creux idéalisme, qui formait le fond de l'orthodoxie prétendue de Hegel.

Le scandale fut grand dans le monde théologique. L'ouvrage du Dr Strauss fut attaqué de toutes parts, et si plusieurs de ses critiques de détail subsistèrent et obligèrent ses adversaires à des concessions plus ou moins importantes, il fut aisé, tout au moins, de défendre contre lui la réalité historique de la personne de Jésus : « Ce n'est pas ainsi qu'on invente, avait dit Rousseau. » Le Dr Strauss lui-même, dans la seconde édition de son livre, dut reconnaître que la négation des miracles n'impliquait nullement la non-existence du personnage auquel ces miracles étaient attribués.

Mais l'éclat produit par la première édition de son ouvrage, les conclusions fantastiques auxquelles il aboutissait, prouvaient avec

vidence que des questions plus palpitantes, des intérêts plus immédiats gitaient alors les esprits. C'étaient les questions politiques et sociales, 'était la classe moyenne réclamant les constitutions promises et contamment ajournées, c'étaient les classes laborieuses requérant un rompt soulagement à leurs misères, c'était la classe ambitieuse des « littérats » pullulant dans les villes d'universités; c'était en un mot, omme en France, le radicalisme, et à sa suite le socialisme, préparant eurs batteries; c'était la révolution, étouffée en 1830, qui couvait de nouveau sous la cendre. Les gouvernements d'Allemagne s'étaient fait un rempart de l'église orthodoxe restaurée ; pour renverser l'édifice politique, on commençait par battre en brèche le rempart religieux ; pour atteindre le palais, on minait le sanctuaire.

Les princes d'Europe s'effrayèrent à bon droit de ce tour négatif que prenait la philosophie de leur temps. Schelling, à qui Frédéric-Guillaume IV exprima ses inquiétudes, se fit fort de prouver que son système, bien compris, n'y donnait point lieu. « On l'a pris, dit-il, pour ce qu'il n'était point; pour la science de l'être réel, tandis qu'il n'était que celle de la possibilité absolue. Hegel, emporté par son ardeur, ambitieux de le compléter, l'a dénaturé en le jetant dans une fausse voie, d'où je m'engage à le faire sortir. » L'annonce de ce nouveau cours, où l'on s'attendait à voir la philosophie et la foi enfin réconciliée, fit grande sensation à Berlin. Cependant, malgré tout le talent que Schelling y déploya, l'attente fut déçue. On trouva qu'ingénieux, comme il l'était toujours, il ne s'était montré ni assez chrétien, ni assez philosophe[1].

L'œuvre de démolition de la gauche hégélienne poursuivit donc son chemin, et ses nouveaux chefs, ne trouvant dans l'idéalisme du docteur Strauss, trop vaporeux encore à leur gré, qu'une arme insuffisante, tirèrent de la métaphysique du maître des conséquences dont il ne se doutait point. On ne songea plus alors aux évolutions de l'*idée* à travers les sphères du monde phénoménal, » non plus qu'à son « incarnation dans l'homme-Dieu. » A toutes ces subtilités on ne toucha plus que du bout des lèvres ; mais on s'enivra du panthéisme humanitaire. « Les puissances ennemies, dit M. Vacherot, avaient repris les armes ; la théologie se retrouva en face de la critique pure. » Cette création

[1] Lèbre, *Revue des Deux-Mondes*, 1[er] janvier 1843.

mythique, dont Strauss avait fait honneur à un noble enthousiasme Bruno Bauer en fit le produit d'une erreur grossière chez les uns, d'un fraude intéressée chez les autres. Feuerbach déclara en 1843, dans le « annales allemandes, » ne voir dans la croyance en une divinité quel conque qu'une honteuse illusion que l'homme se fait à lui-même, e adorant comme Dieu le reflet de sa propre individualité. Si, comm Hegel l'a établi, disait-il, c'est dans l'humanité seule que Dieu acquier conscience de lui-même, l'humanité ne peut reconnaître d'autre Die qu'elle-même. Mais, dit à son tour Max Stirner, qu'est-ce que cett humanité, cette abstraction qu'on veut nous faire adorer? Je n'e connais d'autre que le *moi*; c'est à lui seul que je me dois; ce moi, j ne le connais que sous sa forme palpable, à mes yeux la seule réelle. L moi matériel, voilà notre Dieu; ses appétits, voilà notre loi. Chaqu homme est à lui-même son Dieu, et ce monde est tout son avenir L'âme n'est qu'un mot vide de sens. Quant à cet autre avenir qu'o nous prêche, c'est une erreur entretenue par l'absolutisme, chez le peuples dont il confisque le présent. « Chacun a droit à tout, » ce fu dès lors la devise de la « jeune Allemagne, » dont elle ne formulait qu trop clairement les vues en fait de morale et d'ordre social, et ce fu sous ce drapeau qu'elle s'apprêta à combattre le despotisme politique et religieux prôné par la gazette évangélique de Berlin. Ainsi, sous l'influence de l'esprit révolutionnaire, des flancs originairement si vides et si creux de l'idéalisme allemand, étaient sortis un nihilisme plus absolu, un matérialisme plus épais, plus grossier encore que celui des communistes français, et qui, profitant du malaise des classes laborieuses, répandait parmi elles ses maximes subversives [1].

Dès que les premiers symptômes d'agitation politique eurent porté l'attention sur l'état des croyances et des mœurs dans l'Allemagne protestante, de même qu'à Vienne, à Munich, le plus triste spectacle se découvrit aux regards des investigateurs. On reconnut, c'est l'*Histoire de la mission intérieure* qui nous le révèle, que « pendant le sommeil des âmes honnêtes, » disons plutôt le placide contentement des esprits arriérés, il s'était formé une organisation formidable qui, armée d'insulte, de haine et de fureur, avait entrepris une guerre à mort contre la religion et la foi. » A Hambourg, pendant que le nombre des

[1] *Revue des Deux-Mondes,* 15 juin 1868.

ıissances s'accroissait notablement chaque année, celui des commu- ıants décroissait dans une plus forte proportion; une foule de jeunes ɜns et de jeunes filles n'avaient point été confirmés et ne faisaient ırtie d'aucune église. En Prusse on trouva dans la classe pauvre des ıultitudes pour qui l'Évangile était chose inconnue, et qui n'en- ·aient jamais dans un temple, « en sorte qu'à Berlin, dans telles aroisses de 20,000 âmes, à peine le culte comptait-il une douzaine 'assistants, tandis que dans les rues fourmillait une foule d'individus ·res de liqueurs fortes. » Dans la seule année 1843 on avait compté dans ;s États prussiens trente-cinq mille enfants nés hors du mariage. Ici se ırmaient des sociétés de libres penseurs, comptant des milliers d'adhé- ɜnts, et correspondant avec plus de quarante sociétés semblables en ıllemagne[1]. Là c'étaient des confréries de garçons de métier, qui vaient pour mission de former la jeunesse ouvrière à l'oisiveté, à insubordination, au dérèglement, à l'irréligion, à tous les vices. Dans ɜurs assemblées et dans maintes familles où leurs leçons avaient ·uctifié, les blasphèmes les plus odieux étaient proférés; les principes ɜs plus abjects tenaient lieu de toute morale. « Nous avons, dit le locteur Wichern, fondateur de la mission intérieure d'Allemagne, ·ntendu dans une chaumière ces propres paroles : La religion et son hef n'ont été inventés que pour vexer les pauvres et conserver le ıouvoir aux mains des grands. « Je suis moi-même Dieu, » disait un ıuvrier. « Je suis païenne », disait avec le même sang-froid une mère le six enfants, je n'ai jamais rien su du christianisme. »

Au moment où, sous le règne du pieux Frédéric-Guillaume IV, la *Gazette évangélique* s'applaudissait de voir, grâce aux mesures sévères lu ministère des cultes, le rationalisme décroître d'année en année lans le sein du clergé, telles étaient les découvertes qu'on faisait dans es croyances et les mœurs du peuple. La prédication était d'une ortho- doxie irréprochable, la liturgie lue exactement, la confession de foi régulièrement signée; mais la plupart des pasteurs « fidèles, » dont

[1] En 1845, dit M. Ernest Naville, on découvrit en Suisse vingt-sept clubs, principalement composés d'allemands, reliés entre eux par des correspondances secrètes. Les ouvriers qu'on y attirait étaient initiés au plan d'une réforme sociale, dont l'athéisme formait la base, et dont Guillaume Marr, son principal agent, déclarait qu'il n'y a pas d'autre Dieu que l'homme lui-même (Naville, *le Père céleste*, 3me discours, Genève, 1865).

l'Église s'était recrutée, n'avaient point de troupeau derrière eu: nombre de temples restaient vides, et pour remédier à cet état de chose les Krummacher, les Hengstenberg, les Stahl, appelés en consultatio ne savaient recommander d'autre mesure que l'envoi d'un essaim (jeunes missionnaires, qui s'engageaient à prêcher de maison en maisc « la foi telle qu'elle était professée dans leur église, la foi en Christ comn Dieu, à l'Écriture comme renfermant la parole de Dieu dans tout ses pages. » Puis, dans cette église honteusement exploitée par réaction politique, dit M. Lichtenberger[1], les études théologiques décl naient de jour en jour. Sous le terrorisme ecclésiastique des ministr des cultes, tous alors sous l'influence de Stahl et d'Hoffmann, l'éli de la jeunesse allemande était détournée de la carrière pastorale. Isol ment et discrédit des facultés de théologie dans les universités, médi crité des publications théologiques et des professeurs orthodox appelés aux chaires vacantes; diminution des étudiants protestan dans la proportion d'un tiers à un huitième, divorce croissant du pe ple allemand avec le christianisme, affluence d'écrits socialistes matérialistes, tel était le résultat de la réaction, prétendue religieus du temps de Frédéric-Guillaume IV.

Durant le calme momentané qui suivit la réaction de 1849, l politique, laissée de côté, ne joua plus le même rôle dans la polémiqu antichrétienne. Les systèmes métaphysiques de Fichte, Schelling, Hege ainsi que les systèmes subversifs qu'en avait déduits la gauche hégé lienne, trouvèrent à peine, même en Allemagne, quelque place dans le programmes universitaires[2]. Le cosmos de Humboldt, les progrès de l géologie, de la paléontologie, de la physiologie, les découvertes faite sur les infiniment petits tournèrent les esprits vers l'étude des science naturelles. Toute philosophie, pour attirer le monde savant, dut se base sur des faits; mais, entraînée par le même besoin d'unité qui l'ava égarée dans ses théories métaphysiques, elle ne voulut rien voir au del de ces faits, négligea l'étude des causes premières et finales, et il e résulta un nouvel antagonisme entre la science et la foi.

[1] *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, III, 358. *Chrétien évangélique* d février 1866.
[2] Paul Janet, *Le matérialisme contemporain*, p. 1-3. Schwartz, l. c.

Les découvertes modernes ont conduit les savants à reconnaître que ı plupart des forces naturelles, que l'on considérait auparavant comme éparées, sont identiques entre elles, que l'électricité, le magnétisme, la haleur, la lumière ne sont que des variétés du phénomène général du ouvement, lequel n'est lui-même, selon quelques-uns, qu'un résultat e l'aggrégation de la matière. Or, la matière, dont l'inertie avait été usqu'alors réputée l'attribut caractéristique, était maintenant déclarée nséparable de la force. Si donc, concluait-on, comme l'enseignent de oncert la chimie et la physique, rien de la matière ni de la force ne se erd, si l'une et l'autre sont immortelles, comment ne seraient-elles pas ternelles et infinies, et pourquoi auraient-elles eu besoin d'un premier agent pour les former?

A mesure, disait-on encore, que la physiologie et la pathologie font les progrès, l'union intime de l'esprit et du corps, l'action constante qu'ils exercent l'un sur l'autre, se manifestent par des phénomènes oujours plus frappants. Pourquoi donc les distinguer? Pourquoi les mêmes forces qui impriment le mouvement au corps ne produiraient-elles pas les opérations de l'esprit? Pourquoi la pensée ne serait-elle pas, comme les autres fonctions de notre être, un produit de nos organes, l'effet de l'électricité nerveuse, par exemple, ou bien, comme le prétend Moleschott, une sécrétion du cerveau?

Les faits dévoilés par la géologie et la paléontologie nous montrent la vie se développant successivement, et d'une manière toujours plus parfaite sur le globe à mesure que sa surface se modifie. Pourquoi la première apparition de la vie sur la terre ne serait-elle pas aussi le résultat d'une simple combinaison de la matière qui aurait favorisé cette éclosion?

Enfin, ajoutait-on, en voyant toujours plus clairement, à mesure qu'on pénètre plus profondément dans la recherche des causes, les faits naturels ainsi que ceux de l'histoire, les révolutions du globe ainsi que celles des empires, s'engendrer les unes les autres, se succéder comme par une sorte de nécessité mathématique, pourquoi chercher une cause extérieure et intelligente qui préside à ces mouvements et en détermine la succession?

En attendant que ces objections de la philosophie nouvelle fussent résolues, comme nous verrons qu'elles l'ont été, après un plus rigoureux examen, la persistante vivacité avec laquelle elles étaient repro-

duites au profit d'un athéisme matérialiste, nous atteste combien crédit de la religion était encore en souffrance auprès du mon savant[1]. En effet, le système que MM. Hartmann et Schopenhauer pr nent comme la « religion de l'avenir » donne une idée peu avantageu de l'état actuel de certains esprits philosophiques en Allemagn « L'époque présente, dit le premier, qui exige impérieusement u morale nette de toute espèce d'égoïsme, ou grossier ou subtil, doit che cher à se rattacher au pessimisme qui, dans sa forme inaltérée, ne che che à se tromper par aucune illusion, sur la misère de l'existence, r rêve point d'une vie au delà de celle-ci, mais, pour l'individu, ne co naît qu'une aspiration, celle de se replonger dans le Brahm, comme bulle dans l'océan, de s'éteindre comme la lumière par un coup c vent, pour ne plus renaître. » Telle est, conclut-il, l'expression c l'aspiration de l'âme religieuse qui ne vise pas à la félicité, mais à paix et à l'union avec l'esprit universel[2].

En Angleterre, de semblables spéculations, ardemment poursuivie ont donné lieu aux mêmes négations. De bonne heure le panthéisme avait eu dans Byron et dans son ami Shelley de brillants interprète Après eux le scepticisme idéaliste s'y est introduit d'Allemagne. Pui par l'étude des sciences naturelles, les théories positivistes d'Augus Conte y ont trouvé, grâce au tour de l'esprit national, plus d'adhérent encore qu'en France[3].

Parmi les penseurs anglais, eux-mêmes, quelques-uns ont exprim plus que des doutes, non seulement sur la révélation, mais sur les vérité de la religion naturelle. Voici en particulier le résumé des opinions d Stuart-Mill sur l'existence et les attributs de Dieu : « Un être d'u pouvoir grand mais restreint, sans que nous puissions même soupçon ner comment et par quoi il est restreint, d'une vaste intelligence peut-être même illimitée, mais peut-être aussi restreinte dans des limi tes plus étroites que sa puissance, un être qui désire le bonheur de se

[1] Voy. Paul Janet, *Le matérialisme contemporain.*

[2] Hartmann, *La religion de l'avenir,* trad., 1876, p. 163. Caro, *Revue des Deu Mondes,* 15 mai 1877. Schopenhauer propose, comme remède souverain aux mau de l'humanité, la formation d'une grande association pour en amener l'anéantisse ment par la non-reproduction de la race.

[3] Ernest Naville, *Le Père céleste*, p. 129. Ravaisson, l. c., p. 61. *Rev. des Deu Mondes*, 1er février 1864, article de M. Laugel sur l'ouvrage de Spencer : *les pre miers principes.*

éatures, et fait quelque chose pour l'assurer, mais qui semble avoir ncore d'autres motifs auxquels il tient davantage, ce qui ne permet ière de supposer qu'il a créé l'univers dans l'unique but d'assurer ce onheur : tel est le Dieu que la religion naturelle nous montre du doigt, toute idée d'un Dieu plus séduisant ne saurait dériver que de nos ésirs ou d'enseignements peut-être mal fondés. » « Quant à la vie iture, le pouvoir de ce Dieu étant sujet à des restrictions inconnues, ous ne savons s'il a *pu* ce que nous croyons qu'il a voulu nous accorer..., sa bonté même ne nous est pas indiquée, comme l'expression de totalité de ses fins; et puisque nous ne saurions dire jusqu'à quel oint d'autres fins n'ont pas contrecarré l'exercice de cette bonté, nous e savons s'il a *voulu* ou même s'il a *pu* nous assurer une vie éterielle[1]. »

Ces doutes plus ou moins accentués et qu'on retrouve de même lans le grand ouvrage de M. Herbert Spencer, intitulé « les premiers rincipes, » se sont insensiblement popularisés en Angleterre. Ils sont uvertement professés à Londres dans la « Hall of science, » et dans le progressive club. » Une branche de la secte dite « sécularisté, » nseigne, comme son nom l'indique, à rompre avec toute idée religieuse our se limiter à la vie présente. Tirer de cette vie tout le parti possiole, c'est, dit-elle, la seule loi morale qu'elle reconnaisse. Tout ce qui concerne l'origine et la fin des choses, Dieu et l'âme immortelle, est mpénétrable pour l'esprit humain[2]. Un ouvrage matérialiste dans ce sens publié en 1828 se vendit à 80,000 exemplaires. Le recensement de 1851 nous fait connaître qu'en cette année-là les publications franchement athées s'étaient élevées en Angleterre à plus de 640,000 exemplaires, débités principalement dans les manufactures et les universités; il signalait dans les classes inférieures du pays une désertion presque complète du service divin, une absence presque totale d'habitudes religieuses. Le docteur Davies énumère vingt clubs sécularistes à Londres et trente-six dans les villes de provinces[3]. Il a assisté dans la salle de la Société sécularisté à un discours athée du célèbre Bradlaugh et à

[1] Stuart-Mill, *Essais sur la religion*, trad., Paris, 1870, p. 181, 195, réfuté par Miss Cobbe, *Hopes of the human race*, préface.
[2] E. Naville, ibid., *Le Père céleste*, p. 128.
[3] Ibid. Voy. encore Blanvelt, *Théologie et philosophie*, Lausanne, juillet 1874.

l'oraison funèbre qu'il prononça sur la tombe de son ami Holyoake. I
Écosse, on a fait une édition populaire de l'ouvrage de Strauss.

L'Amérique elle-même, malgré la renommée de sa vie religieu
et de ses bruyants meetings de réveil, n'est pas exempte de cette cont
gion du matérialisme européen [1], témoin le club d'athées fondé
Washington sous le titre de « lycée philosophique, » le succès des co
férences des professeurs Tyndale et Foske, ainsi que la vogue d
ouvrages de Darwin, Strauss, Spencer, etc.

En Italie, on s'afflige de voir décliner l'influence de Rosmini et
Gioberti, pour faire place à celle de Ferrari et d'Ausoni Franchi
l'hégélianisme s'installer à l'université de Naples [2].

En Russie, le règne de Catherine avait laissé des germes de scept
cisme [3], que le réveil de 1812, sous les auspices d'Alexandre Ier, sen
blait un moment avoir étouffés, mais qui reparurent aussitôt qu
s'allanguit le zèle religieux du monarque. Ce résultat eût pu se prévo
à l'avance, d'après les allures mondaines de la noblesse dans les pr
mières assemblées de la société biblique. A mesure que l'on vit le cz
se refroidir pour son œuvre, le chiffre des souscriptions baissa à vu
d'œil; l'entraînement, la flatterie, avaient été pour plus de la moit
dans les premiers succès. Quant au règne de Nicolas, ce fut, au dire
ses historiens, « une époque de mort spirituelle, qui eut pour contr
coup un état d'agitation aussi dangereux pour la religion que pour l
institutions politiques. » Les rites de l'Église étaient ponctuellemer
observés, mais sous ce rituel compliqué se cachait une complè
absence de foi; le panthéisme allemand, l'hostilité même contre le chri
tianisme se propageaient au moyen des loges de francs-maçons, no
seulement parmi les ouvriers, chez lesquels on comptait des milliers d
nihilistes, mais encore dans les classes supérieures, et dans le sein mêm
du clergé [4].

[1] Blanvelt, ibid.

[2] E. Naville, l. c., p. 122 s.

[3] C'était l'époque où Diderot, à la cour de Catherine, interpellait en ces term
le célèbre prédicateur Platon : « Savez-vous, mon Père, qu'il n'y a point de Dieu
Sans doute, répondit Platon, l'Écriture nous l'attestait déjà lorsqu'elle disait
« L'insensé a dit en son cœur : il n'y a point de Dieu. »

[4] L'ignorance du clergé russe laissait pleine carrière à l'athéisme parmi le
jeunes nobles et les élèves des universités; les écrits de Feuerbach traduits e

Depuis l'année 1861, la profession d'incrédulité mêlée à l'esprit volutionnaire, a fait d'immenses progrès, et, ajoutons-le, d'immenses vages dans l'empire russe. Le matérialisme, l'athéisme, le nihilisme, our tout dire, après y avoir été à l'état sporadique, y sont devenus ne épidémie qui pénètre surtout dans la classe moyenne, s'inspire des uvrages des naturalistes athées, et envahit les mœurs comme la littéraure. Deux des recueils les plus répandus dans le pays ont dû être suprimés comme s'attaquant au mariage, à la famille, à la propriété et rêchant ouvertement le communisme athée. Enfin, depuis les victoires e la Russie sur les Turcs, comme en Allemagne depuis les victoires sur France, les appétits socialistes se sont rallumés, et, par degrés, ont ngendré dans certaines classes, une recrudescence du nihilisme le plus ubservif. Ce nihilisme, dit M. Leroy-Beaulieu, qui l'a parfaitement aractérisé [1], n'est point un système coordonné, une forme scientifique e scepticisme ; c'est un matérialisme bruyant et tapageur, une négaon universelle, politique autant que religieuse, une négation fière 'elle-même, heureuse de bafouer toutes les croyances du temps passé, ne revanche contre les vieilles superstitions, contre la servile vénéraon politique et religieuse, qui dominent encore la nation. »

Mais, bien loin d'être passé de mode, comme s'en flattait, en 1873, I. Leroy-Beaulieu, on l'a vu récemment redoubler de fureur, se épandre jusque dans les classes élevées, se porter au plus exécrable orfait envers le souverain le plus dévoué et le plus cher à son peuple ; n l'a vu, on le voit encore chaque jour par ses libelles incendiaires, onner dans le monde entier le signal de l'anarchie, la déchaîner contre ous les représentants de l'autorité, contre tous les défenseurs de l'orre, et emprunter aux récentes découvertes de la science de nouveaux noyens de destruction pour parvenir à ses fins.

usse étaient secrètement introduits. Herzens, dans un ouvrage plein de talent ntitulé *De l'autre vie,* établissait que la vie présente est à elle-même sa cause t son but (Naville, *Le Père céleste,* p. 136).

[1] *Revue des Deux-Mondes* du 15 octobre 1873, p. 890.

CHAPITRE III

CHRISTIANISME PROGRESSIF

Les excès de l'irréligion peuvent, sans doute, chez un certain nor bre d'hommes, ne procéder que d'un aveuglement volontaire, de dépravation du caractère, ou du dérèglement des mœurs. Mais lorsqu dans le cours d'un siècle religieux et chrétien à son début, l'athéism vient soudain à reparaître et à infecter des classes nombreuses, d causes plus générales peuvent seules expliquer un fait aussi contrai aux instincts naturels de l'humanité. L'invasion de l'athéisme à ce taines époques est donc un symptôme, dont les amis de la religi doivent sérieusement tenir compte. C'est un avertissement qui l invite à rechercher ce qui, dans son état présent, dans la direction q lui est imprimée, dans les influences qu'elle subit, réclame de puissan correctifs ou d'énergiques remèdes.

A cet égard, il n'était pas possible de se faire illusion. En observa l'impuissance de tant d'efforts pour ramener au christianisme la gén ralité des hommes de notre temps, en voyant le scepticisme, le mat rialisme et jusqu'à l'athéisme du siècle dernier renaître dans celui-c sous des formes nouvelles, les esprits droits se sont demandé si, dans travail de restauration chrétienne, continué de nos jours avec ardeur, c a toujours procédé de la manière la plus intelligente et la plus efficac si l'on ne s'est point trop souvent laissé entraîner à combattre un exc par l'excès contraire, si l'on a soumis à une épreuve suffisante les mat riaux qu'on remet en œuvre, les doctrines, les usages, les institution qu'on prend à tâche de rétablir, si l'on a respecté toutes les libert légitimes, tenu compte de toutes les vérités mises au grand jour par l

progrès de la science, si enfin les moyens employés dans ce but, convenables peut-être dans d'autres temps, sont les mieux appropriés aux besoins de l'époque actuelle.

Tel est le problème que se sont posé de sincères amis du christianisme; et le résultat de cette enquête, péniblement quelquefois, mais loyalement poursuivie, entre les anathèmes de l'esprit rétrograde et les sarcasmes ou les violences de l'esprit subversif, a été un mouvement réel de progrès que nous sommes heureux d'avoir à décrire, et que nous essaierons de suivre dans la triple voie de la liberté, de la vérité et de la vie religieuses.

I. PROGRÈS DANS LA LIBERTÉ

§ 1.

Quelques obstacles que le mouvement rétrograde ait opposés jusqu'ici, et qu'il oppose encore à l'affranchissement des consciences, on ne peut nier qu'il ne se soit accompli à cet égard de véritables progrès. Le mouvement général du siècle, en rapprochant les populations des divers pays, les oblige, chacune de son côté, à accorder chez elles les droits dont chez d'autres elles revendiquent pour elles-mêmes la jouissance. Les traités de commerce, d'où dépend en si grande mesure la prospérité des États, entraînent avec eux des traités de libre établissement réciproque. Les moyens de communication, largement ouverts sur terre et sur mer, en multipliant les voyages, en favorisant les émigrations, en facilitant l'échange des idées, dissipent les préjugés confessionnels, et permettent de supprimer par degrés les vieilles lois d'intolérance.

C'est ce qu'on a vu dans les constitutions des cantons suisses, adoptées depuis 1830, et ce qui a été décrété définitivement en 1874 dans le pacte fédéral revisé. Dans le royaume de Hanovre, une ordonnance publiée en 1824 supprima toute différence entre la religion dominante et les religions tolérées. En Angleterre, l'accès au parlement, ouvert en 1829 aux catholiques, l'avait été déjà l'année précédente aux dissidents par l'abolition du serment du *Test;* depuis lors la même mesure a ouvert aux uns et aux autres l'accès aux grades universitaires. En Suède, la liberté religieuse, longtemps refusée aux catholiques par la

ligue du clergé, de la noblesse et des paysans, a triomphé partiellemen en 1866, par l'accord de la royauté et de la bourgeoisie. La nouvell constitution du Danemark garantit de même à tous les partis religieu la liberté de conscience.

En Russie, la tolérance d'Alexandre Ier, si peu imitée par son premie successeur, l'a mieux été par les deux suivants: Alexandre II e Alexandre III ont rendu aux sectaires Rascolniks la liberté civile et reli gieuse. Ils ont rouvert leurs États aux missionnaires des différente sociétés, rétabli les missions pour le Caucase. Enfin, tout en main tenant l'ancienne loi sur les enfants issus de mariages mixtes, et e interdisant toute tentative de prosélytisme sur ses sujets grecs, Alexan dre II a accordé, en 1869, pleine liberté de conscience aux membre des différentes communions chrétiennes, modéré le zèle de ses évêque pour la conversion des luthériens, et enfin levé les anciennes pénalité civiles, en cas d'abjuration, de sorte qu'un russe peut se faire catholiqu ou protestant sans perdre pour cela ou ses titres de noblesse ou se droits de bourgeoisie, et qu'en 1875 des princes et des princesses russe ont pu, sans aucune opposition, contracter des mariages mixtes.

Les pays catholiques eux-mêmes s'ouvrent graduellement à un sem blable progrès. C'est à ce prix qu'en Belgique le parti ultramontain dut en 1830, acheter le concours des libéraux pour la révolution qui affran chit le pays de la domination hollandaise, et les efforts qu'il a fait depuis pour leur enlever, par des voies indirectes, et accaparer pour lu seul le bénéfice de cette liberté, ont été déjoués par l'union du part indépendant. En France, la liberté fait graduellement de nouvelles con quêtes, en dernier lieu par la suppression des obstacles qu'opposaient arbitrairement les préfets et les maires, aux réunions et aux conférence religieuses fréquentées par plus de vingt personnes. En Italie, l'ère de la liberté religieuse s'ouvrit en 1848 par l'émancipation des vaudois du Piémont, qui fut étendue bientôt en 1850, par le nouveau statut, à tous les protestants du pays. Chacune des annexions par lesquelles ce royaume s'est complété dans la suite, a donné une nouvelle extension à ces libertés, aujourd'hui presque aussi entières qu'en aucune autre contrée de l'Europe, bien que troublées encore dans le midi par de courts accès de fanatisme populaire.

En Autriche, la triste issue de la bataille de Sadowa a ouvert les yeux du gouvernement sur le peu de profit qu'il avait retiré de son con-

ɔrdat de 1855. L'Italie, contre laquelle ce traité était dirigé, s'était guée avec la Prusse ; les populations protestantes de l'empire, les Hon-rois entre autres, n'avaient plus servi qu'à contre-cœur un pouvoir ostile à leurs libertés, le pape même et le clergé n'avaient que médio-rement soutenu l'Autriche dans sa lutte. Par un juste retour, le con-ordat autrichien, sans être encore expressément annulé, comme avaient été de bonne heure ceux des États de Bade et de Wurtem-erg, l'a été de fait en 1870 et d'une manière plus effective encore en 873, par des lois protectrices que le ministère a vaillamment soute-ues. L'Espagne, depuis sa révolution de 1868, a essayé, à maintes eprises, autant que le lui permettait son état perpétuel d'anarchie, mais ujourd'hui avec plus de succès, d'entrer dans la même voie. Les colo-ies espagnoles d'Amérique, en se séparant de leurs métropoles, avaient ussi admis quelques principes de liberté religieuse, mais ce n'est guère u'au Brésil qu'ils semblent avoir poussé des racines un peu profondes.

On peut dire qu'aujourd'hui en Europe, sauf les nouvelles et injus-ifiables vexations exercées contre les juifs, mais en partie réprimées ar les gouvernements, et sauf le droit de libre établissement refusé aux ésuites par divers États, la liberté religieuse a fait dans notre siècle les progrès incontestables, et que, sous ce rapport, les actes de con-rainte ne sont plus que de rares exceptions.

§ 2.

C'est, du reste, une opinion assez généralement répandue de nos jours, que cette liberté ne saurait être complète, aussi longtemps que l'ordre religieux se trouvera, en quelque mesure, uni à l'ordre civil; c'est dans ce sens que Samuel Vincent, Alexandre Vinet et bien d'au-tres, dans leurs plaidoyers pour la liberté de conscience, ont soutenu la nécessité de séparer rigoureusement l'Église de l'État.

Ce principe, néanmoins, bien qu'appuyé par l'exemple des États-Unis d'Amérique, dont l'influence sur l'ancien continent n'a cessé de grandir dans notre siècle, bien qu'introduit même et discuté dans plu-sieurs assemblées législatives, en France, en Suisse et ailleurs, n'a pu encore que très imparfaitement triompher des obstacles que rencontre son exécution.

En Russie, où, dans l'esprit du peuple, comme dans celui du gou-

vernement, la nationalité est étroitement unie à la profession de la rel gion grecque, ce régime est pour le moment absolument irréalisable.

Dans les États catholiques, c'est du clergé que vient surtout l'oppos tion. Il prétend, et sous Pie IX a déclaré solennellement, par l'organ de l'évêque et du concile de Rome, que le pouvoir civil n'a pas d'oblig tion plus étroite, ni de mission plus glorieuse, que de soutenir par tout les ressources dont il dispose, l'Église, cette colonne de la vérité. Bie des catholiques impartiaux pensent eux-mêmes, que la séparation d l'Église et de l'État, quoique désirable en théorie, serait inopportun dans le temps présent. Or, dans les États mixtes, tant que les gouver nements catholiques accepteront le rôle de protecteurs de l'Église, sera difficile aux protestants, même les mieux disposés, à renoncer à l tutelle de l'État, de laisser à leurs adversaires la jouissance exclusiv de ce privilège.

A ces obstacles, qu'on ajoute ceux qui proviennent d'habitudes pro fondément enracinées, de liens anciennement contractés, et qui, e Amérique même, ne s'étaient rompus que par des circonstances excep tionnelles ; qu'on ait égard au droit que réclament des églises antérieu rement dépouillées de leurs biens, d'en retrouver au moins le corrélat dans les subsides de l'État, que l'on considère les difficultés attachées l'attribution ou au partage d'anciennes fondations religieuses, enfi l'intérêt même des gouvernements auxquels cette alliance fournit l moyen de brider à leur gré par le salaire l'influence du clergé, et d'opé rer dans le culte des changements favorables à leur politique, on com prendra que la mesure en question n'ait pu jusqu'à présent s'effectue que très partiellement, comme on l'a vu dans la sécession des église d'Écosse, et comme on le verra dans la formation de quelques petite églises libres, soit en France, soit en Suisse, dont il sera plus tard fa mention.

La séparation de l'église protestante d'Irlande, accomplie en 1869 a plus d'importance, parce que c'est l'État lui-même qui s'est charg de l'accomplir. Il y avait là sans doute pour l'Angleterre une vieille e notoire injustice à réparer, un sérieux péril à écarter. Des haines pro fondes et invétérées, des actes de rébellion sans cesse renaissants, un agitation permanente, longtemps entretenue à l'aide du clergé par l célèbre démagogue O'Connell, et accompagnée de requêtes menaçante pour le rappel de l'union, le refus général de la dîme, une justice secrèt

organisée contre les agents chargés de la percevoir, tels étaient les tristes effets de la situation religieuse de l'Irlande. Les palliatifs auxquels on avait eu recours, n'avaient eu aucun succès. Ni l'admission des irlandais au parlement, ni l'allégement de la dîme ou la faculté de son rachat, ni la fondation de collèges spécialement irlandais, ni la riche dotation affectée au séminaire de Mainooth pour l'instruction du clergé du pays, n'avaient réussi à vaincre l'antipathie nationale. Lorsque, après l'émigration qui suivit la famine de 1847, on avait envoyé des légions de missionnaires protestants dans le pays, leurs instructions pastorales, leurs prédications en plein air, avaient produit moins d'édification que de scandale. Enfin, la nouvelle agitation causée en 1865 par les *Fénians* irlandais revenus en masse d'Amérique après la guerre de la sécession, avec eux le retour des scènes de violence et de révolte, firent comprendre au gouvernement anglais que le temps était venu d'essayer sur ce peuple remuant la vertu d'un grand acte de justice. Sur la proposition du ministère Gladstone, vivement combattue à la chambre des lords, il fut décidé qu'à dater de 1871, le revenu de l'ancien capital de quatre cents millions de francs dont disposait l'église anglicane d'Irlande, serait presque en entier affecté à des institutions générales de bienfaisance et d'instruction pour le pays, et qu'à l'avenir les ecclésiastiques protestants nouvellement élus seraient ainsi que leur culte, entretenus par leur église elle-même. Semblable mesure avait été, l'année précédente, adoptée avec succès pour les églises coloniales du Canada, de l'Australie et de la Jamaïque. Mais en Irlande, elle n'a jusqu'à présent nullement atteint son but, et les violences de la Ligue agraire ont dépassé de bien loin en cruauté toutes celles qu'O'Connel avait suscitées.

Si ce sont là jusqu'à présent les seuls exemples de rupture effective entre l'ordre religieux et l'ordre civil, on ne peut, tout au moins, méconnaître en Europe une tendance générale dans cette direction. Le mélange toujours plus intime de populations d'origine différente, par suite, la présence simultanée dans chaque pays de cultes toujours plus nombreux et plus divers, le morcellement religieux toujours croissant, à mesure que les convictions deviennent plus individuelles, des scissions telles que celles qui se sont produites à la suite du concile de Rome et qui ont menacé de se produire à la suite du synode de Paris, rendent tous les jours plus difficile la tâche des gouvernements chargés de protéger et de salarier les cultes, et favorisent de plus en plus les

efforts des adversaires des églises nationales. D'un autre côté, à mesure que la vie religieuse et l'esprit d'association font de nouveaux progrès les différents cultes, mieux en état de se suffire à eux-mêmes, renonceront plus aisément à l'appui de l'État.

De tous côtés se manifeste, en effet, l'influence de ces différentes causes. Depuis un demi-siècle, dans la plupart des États européens, chaque secousse politique rompt quelques-uns de leurs liens avec la société religieuse, que les restaurations suivantes s'efforcent en vain de renouer quelque peu solidement. Ni la théorie ultramontaine de « l'État catholique, » ni la théorie prussienne de « l'État chrétien, » soutenue par quelques juristes d'Allemagne, n'ont réussi à se faire accepter. De plus en plus, même dans les États catholiques, le mariage civil est réputé suffisant aux yeux de la loi ; le jugement des causes de mariage et de divorce enlevé aux tribunaux ecclésiastiques, l'instruction laïque soustraite aux clergés, les cultes, là où il en existe plusieurs, astreints à ne célébrer leurs cérémonies qu'à l'intérieur de leurs édifices sacrés, et à se contenter des cimetières publics pour l'accomplissement de leurs rites funèbres. Les anciennes fondations religieuses progressivement incamérées au profit des gouvernements, sont remplacées pour l'entretien du clergé par un salaire annuel. Presque partout le budget des cultes tend lui-même à se réduire, et l'on peut entrevoir le moment où il leur sera définitivement retranché.

C'est là une situation que les églises, sans doute, aussi longtemps que leur juste indépendance est respectée, ne doivent point se croire tenues à devancer, mais à laquelle elles ne sauraient trop tôt se préparer, en s'habituant à compter avant tout sur leurs propres ressources, et qu'elles devront, quand le moment sera venu, accepter de bon cœur, en considérant ce qu'elles y gagneront en légitime et réelle influence. En effet, bien que légalement séparées, la société civile et la société religieuse ne seront point pour cela nécessairement isolées l'une de l'autre, ni condamnées à s'ignorer réciproquement. Par le fait seul de leur coexistence, elles peuvent efficacement s'entr'aider, l'une en répandant les principes religieux, gardiens de la moralité publique, l'autre en maintenant l'ordre extérieur, nécessaire au développement paisible et harmonique de l'esprit religieux. Bien plus, elles se rendront d'autant mieux ces mutuels services, qu'elles se les rendront plus librement. Le ministre de la religion, n'étant plus soutenu par le gouvernement, appa-

raîtra mieux dans son véritable rôle ; n'étant plus l'homme du pouvoir, il sera d'autant mieux écouté de son troupeau quand il lui rappellera les devoirs du citoyen. Il persuadera d'autant mieux qu'il n'aura aucune autorité pour contraindre, et sera un auxiliaire d'autant moins suspect de la paix et du bon ordre, qu'aucun caractère officiel ne lui sera attribué.

§ 3.

Mais l'avantage le plus considérable qu'on peut se promettre à l'avenir, et que déjà l'on recueille de la séparation graduelle de l'ordre civil et de l'ordre religieux, c'est l'apaisement des conflits, auparavant si fréquents, entre les autorités qui président à l'un et à l'autre.

A mesure qu'on se rapproche du système américain, ces autorités, plus libres chacune dans leur sphère, sont moins exposées à s'entraver par leurs mutuelles exigences, moins enclines à se heurter par leurs mutuelles prétentions. La même indépendance que se sont assurée les fractions d'églises qui ont renoncé d'elles-mêmes au salaire de l'État, et à toute autre protection de sa part, que celle de simple police égale pour tous les cultes, les églises nationales encore aujourd'hui salariées l'ont partiellement acquise en perdant graduellement leurs anciens privilèges [1]. Les églises protestantes, à leur origine presque entièrement subordonnées à l'autorité civile, sont aujourd'hui moins gênées dans leur régime intérieur. L'État se contente du droit de confirmer le choix des ecclésiastiques qu'elles mettent à leur tête, et s'abstient en général, à moins qu'il n'y soit sollicité par les menées ambitieuses des partis, de prendre connaissance des doctrines, des formes de culte, des symboles qu'elles adoptent, tant qu'il ne s'y trouve rien de directement contraire à l'ordre public.

L'église catholique elle-même, privée de l'influence que lui donnaient ses exorbitantes richesses d'autrefois, est aujourd'hui de la part des gouvernements l'objet d'une surveillance moins inquiète. En France, on laisse volontiers dormir la plupart des articles de 1682 ; les *placets*, les appels comme d'abus tombent de plus en plus en désuétude. En Italie, le clergé, moins richement doté, est devenu,

[1] Baur, *Kirchengesch.*, 328.

comme on l'en assurait d'avance, plus libre dans ses allures. On n'exige plus de lui ni prières pour le roi, ni Te Deum en l'honneur du statut; il ne bénit que ce qu'il lui plaît de bénir, refuse les sacrements à qui il veut; depuis qu'il a perdu le droit de contraindre les consciences sa propre conscience a cessé d'être violentée. Partout, de notre temps ce progrès aurait été plus sensible encore, si Pie IX, méconnaissant les progrès de son siècle, ne se fût, par son syllabus, constitué, comme les papes d'autrefois, juge de l'administration civile et politique des princes s'il n'eût trouvé un concile pour sanctionner ses prétentions, et çà et là des évêques en mesure de les faire valoir. A de semblables empiètements, les gouvernements se sont vus obligés d'opposer les anciennes entraves, en attendant de pouvoir recourir à la seule garantie vraiment efficace, celle de la séparation.

Mais déjà, remarquable contraste! au moment où Pie IX faisait constater par le concile de Rome son droit prétendu de dicter des lois aux rois et aux peuples, il se voyait dépouillé de ses États d'Italie tombait du trône qui, dans ce siècle, lui avait été à trois reprises enlevé puis rendu, perdait enfin ce pouvoir temporel qu'il s'obstinait à regarder comme le plus sûr appui de son autorité pontificale.

Arrêtons-nous quelques instants sur cette mémorable catastrophe

Le mouvement général de sécularisation d'où elle procède, datait en Europe du déclin de la féodalité; il avait pris un grand essor à la réformation; la révolution française et les guerres qui s'en étaient suivies l'avaient rendu plus décisif encore. En France, en Italie, les évêchés, les abbayes, les chapitres avaient achevé de perdre, avec leurs biens territoriaux, les droits et même les titres qui s'y trouvaient attachés; les électorats ecclésiastiques de Trèves, Cologne et Mayence avaient été détruits, en 1800, et leurs domaines réunis à la France; ceux des autres principautés ecclésiastiques d'Allemagne, celui de l'archevêché de Salzbourg, par exemple, avaient servi à indemniser les princes laïques de leurs pertes durant la guerre. En Suisse, l'acte de médiation de 1803 avait dépouillé de ses possessions l'abbaye de Saint-Gall au profit des cantons voisins, et en 1814, toutes ces sécularisations avaient été, en dépit des réclamations du clergé, ratifiées au congrès de Vienne.

En ce qui concernait les États romains, les puissances alliées

'avaient pas cru pouvoir en user de même. Rendre le souverain pon-fe de la catholicité sujet de l'une d'entre elles eût paru alors, non pas .nt, comme on l'a souvent dit, gêner la liberté spirituelle du pontife ue donner au souverain qui l'aurait eu sous sa dépendance un vantage considérable, en particulier une influence trop prépondérante n Italie. Il s'agissait surtout de maintenir ce pays morcelé, comme il était jadis, d'y prévenir la formation de cette unité italienne, que les 'tats voisins, lorsqu'ils n'ont pu, comme Napoléon Ier, en saisir les ênes, ont fait de tout temps profession de redouter. En rétablissant en onséquence dans leurs domaines les divers princes italiens, on rendit ux papes leur souveraineté dans l'ancien patrimoine de Saint-Pierre. lais, sous l'administration sacerdotale exclusive qu'on a vu s'y rétablir mmédiatement, sous le poids des abus qu'elle fit renaître, sous l'appré-iension du despotisme étranger auquel elle prêtait les mains, Rome et 'Italie ne tardèrent pas à devenir un foyer permanent de troubles et de omplots qui menaçaient la tranquillité de l'Europe entière, les Italiens éfugiés, surtout en France, ne cessant d'y fomenter les révoltes qu'ils ugeaient propres à hâter l'affranchissement de leur pays.

En vain les puissances inquiètes adressaient-elles aux papes leurs conseils et leurs représentations; à toutes les demandes de réformes administratives dans les États romains, ils répondaient, ou par des promesses qu'ils ne tenaient point, ou par des changements purement llusoires. La situation, déjà fort tendue sous Léon XII et sous Pie VIII, parut intolérable depuis Grégoire XVI, dont le pontificat, coïncidant avec la chute récente des Bourbons en France, ralluma la révolution en Italie, et, par deux fois, obligea les troupes autrichiennes à l'occuper. Aussi à la mort de Grégoire, la France, grâce à l'ascendant qu'on lui laissa prendre dans le conclave, fit-elle, en 1846, nommer le cardinal Mastaï, qui passait pour un ami déclaré des réformes. Le parti national italien qui connaissait le faible du nouveau pontife, flattant sa vanité, profitant de son inexpérience, se prévalant enfin des révolutions qui éclataient ailleurs, lui arracha tour à tour par ses ovations et par ses menaces, des actes d'un libéralisme extrême, jusqu'au jour où il le sollicita de se mettre à la tête d'une croisade contre la domination étrangère. Devant les avis comminatoires de l'Autriche, le pape dut s'arrêter; mais le parti radical continua de marcher à son but par l'assassinat du ministre Rossi et la proclamation de la république romaine (1849).

Dans la guerre qui en résulta, l'Autriche, déjà victorieuse du Piémoı allait de nouveau occuper Rome, et peut-être l'Italie entière. La Fran résolut de la prévenir, ses troupes s'emparèrent de Rome, y ramen rent Pie IX, de Gaëte, où il s'était réfugié, et le remirent en possessi de son siège et de son trône. Mais bientôt, ce que plusieurs avaie prédit et ce que tout le monde aurait dû prévoir, le saint-père, de reto de l'exil, guéri, cela se conçoit, de ses velléités constitutionnelles, saint-père, de qui la France avait obtenu des promesses d'amnistie de réforme, mais que par ménagement on n'avait point voulu co traindre, en profita pour accorder le moins qu'il put. Tout en faisa bon visage à ses libérateurs, il fit la sourde oreille à leurs avis, tanc qu'à petit bruit, mais sans relâche, il travaillait à ramener les Aut chiens dans le cœur de l'Italie.

C'est alors (décembre 1859) que parut le célèbre manifeste : « pape et le congrès, » dicté, dit-on, par Napoléon III lui-même, po préparer les esprits aux mesures concertées entre les puissances relat vement à la papauté : « On y reconnaissait bien qu'il fallait au ponti un pouvoir temporel, afin qu'il ne fût sous la dépendance d'aucun so verain ; mais il lui convenait, disait-on, que ce fût sur un territoi aussi restreint qu'il se pourrait, afin que sa dignité pontificale n'e point à souffrir de son titre de prince [1]. » Il ne s'agissait alors que de l enlever la Romagne qui déjà s'était insurgée contre lui ; mais chacu comprit que le changement projeté ne s'arrêterait point dans ces limite Il s'ensuivit en France une vive discussion pour et contre la puissan temporelle du pape, et une série d'écrits, où nombre de catholique même libéraux, M. de Montalembert entre autres, plaidèrent avec ch leur la cause du pontife. C'est aux arguments de ce dernier écrivain q je me sentis pressé de répondre par un opuscule dont je ne ferais i aucune mention, si les prétentions du pape actuel, non moins absolu sur ce point que celles de son prédécesseur, ne laissaient pleine actu lité aux considérations que je fis valoir alors. On les trouvera repro duites en partie à la fin de ce volume.

La France et le Piémont, menacés de voir l'Autriche rétablir s

[1] On ajoutait : « Moins il sera puissant comme souverain, plus il le sera comm pontife ; moins Pierre aura de sujets, plus il aura de brebis fidèles. Ne lui ôto rien nous-mêmes, mais reconnaissons le fait accompli. » Et la feuille où cet orac était consigné, s'enleva en un jour à plus de 50,000 exemplaires.

omination en Italie, unirent alors étroitement leurs intérêts, et cet ccord, grâce à l'habileté de Cavour, cimenté par la guerre du Milanais la cession de la Savoie (1859-1861), permit au Piémont d'achever la conquête de l'Italie septentrionale, d'y annexer les États de Église à l'est des Apennins, d'enlever aux Bourbons, par la marche iomphale de Garibaldi, la possession des Deux-Siciles, et de constituer insi le royaume d'Italie. Rome, avec son territoire immédiat, demeura outefois au pouvoir du saint-siège, et le gouvernement de Victor-Immanuel dut s'engager à le faire respecter et à se contenter de Floence pour capitale, mais cet engagement ne tint pas longtemps contre impatience des libéraux italiens. Après une première tentative déjouée ar la France, à Mentana, aussitôt que celle-ci dut retirer ses troupes our les diriger sur Berlin, ils s'emparèrent de Rome, et la capitale du monde catholique devint celle du nouveau royaume italien (1870).

Ainsi s'est éteinte en Europe la domination des princes-évêques. Ainsi, à moins de nouvelles péripéties, qui peuvent survenir encore, que es partis monarchiques ne cessent de rêver, que le pontife actuel appelle e tous ses vœux, mais qui ne feraient que retarder le résultat définitif, 'est complété le mouvement de sécularisation qui se poursuivait depuis plusieurs siècles, et qui, après avoir atteint successivement tous les dignitaires ecclésiastiques, abbés, chanoines, évêques, a fini par atteindre l'épiscopat suprême, et s'est accompli au centre même de la catholicité.

En prenant possession de Rome, le gouvernement italien s'empressa le rassurer les consciences catholiques par les garanties les plus étendues données au maintien de la liberté spirituelle du saint-père, il lui adjugea même une subvention proportionnée à sa haute dignité. Pie IX a repoussa obstinément, et se flatta d'amener une issue favorable, en se retranchant, comme Pie VII, dans son rôle, cette fois un peu fictif, de prisonnier. Sans doute, c'était une étrange mortification pour e pontife-roi, de perdre l'une de ses couronnes, au moment où l'autre venait d'être entourée d'une nouvelle auréole. En y réfléchissant, néanmoins, peut-être eut-il découvert une liaison nécessaire, fatale, entre ces deux événements. Peut-être aussi, en repassant dans les fastes de la primitive Église l'histoire glorieuse des Clément, des Fabien, des Corneille, des Léon et des Grégoire le Grand, eut-il compris tout ce que le pontificat, en cessant d'être une royauté, pouvait reconquérir de dignité et de vraie liberté dans l'ordre spirituel.

Cette considération fut, dit-on, présentée à Pie IX par un anc ministre italien qui lui rendait visite. Le pontife se plaignant à lui vexations qu'il croyait avoir à souffrir, il l'assura qu'étant venu Rome pour les fêtes de Pâques, il l'avait trouvé au contraire, t dépouillé qu'il était déjà d'une partie de ses provinces, plus honoré, p vénéré qu'il ne l'avait jamais vu, et ne doutait pas que, réduit à primauté spirituelle, il ne le fût davantage encore. Pie, à ce que raco son interlocuteur, loin de s'indigner, sourit d'un air de satisfacti Mais ce ne fut là, sans doute, qu'une impression du moment. Les jés tes de son entourage ne tardèrent pas à lui rappeler qu'il était ca et opprimé, que c'était là son rôle et qu'il n'en devait point sor Aussi, dans une de ses dernières audiences, sollicitait-il avec la mê ardeur les puissances catholiques, la France surtout, de lui faire re tuer, par la force, s'il le fallait, son pouvoir temporel. Vaine priè tout près de sa fin, il a pu voir de son palais les deux cent m étrangers de toutes nations, accourus pour partager le deuil romains aux obsèques de Victor-Emmanuel, et bientôt leur allégre à l'avènement d'un fils qui faisait vœu de lui ressembler.

§ 4.

Autant le mouvement rétrograde du commencement de ce siè avait rallumé les haines précédentes entre les communions chrétienn autant le progrès de la liberté religieuse s'annonce comme propre à calmer.

A mesure que les gouvernements, comprenant mieux leur r modérateur, se montrent plus fermement décidés à ne laisser opp mer aucune société religieuse inoffensive, à mesure que chaq communion sent ses droits plus équitablement, plus loyalem garantis, les animosités mutuelles s'apaisent, les controverses p dent de leur âpreté. Aujourd'hui d'ailleurs que, presque parto les populations s'entremêlent, les anciennes désignations d'Ét catholiques et d'États protestants qui partageaient le monde chréti perdent de jour en jour leur signification, presque tous deviennent réalité, si ce n'est encore de nom, des États mixtes. Dans de telles c constances, il serait difficile de remettre en fermentation les passio d'un autre âge, de rallumer sérieusement les guerres religieuses,

faire prévaloir les suggestions d'un étroit confessionalisme sur les larges idées de patrie et d'humanité.

Est-ce à dire que les communions grecque, latine, protestante soient prêtes à se confondre?

Non, assurément. Trop de causes, provenant de diversités d'origine, de génie national, de dissentiments politiques, d'hostilités anciennes ou récentes, les tiennent encore séparées. Quoique désarmés, les partis ne sont point réconciliés; aucun d'eux n'a renoncé à faire des conquêtes au préjudice des autres. Mais dépouillés, quoique trop incomplètement encore en certains pays, de leurs précédents moyens de contrainte, ils sont obligés de recourir, et recourent en effet, aux voies plus légitimes que leur offre la liberté elle-même. C'est ainsi que le catholicisme, sous l'égide de ces principes libéraux, qui lui sont chers partout où il ne domine pas encore, introduit en foule dans les pays protestants ses missionnaires, ses instituteurs, y fonde des églises, des chapelles, où il étale, aussi publiquement qu'il le peut, ses pompes et ses cérémonies [1]. Pour seconder son prosélytisme, de vastes confréries, fondées à Paris, à Lyon et dans d'autres grandes villes, recueillent chaque année des sommes considérables qu'elles distribuent dans les pays dont Rome convoite surtout la conquête. En France, les sociétés de saint François de Sales, de saint Vincent de Paule, en Allemagne celles de saint Boniface, le Pius-Verein, etc., sont autant de congrégations vouées à une propagande très active. Celle de saint Vincent, entre autres, fondée en 1833 à Paris par Ozanam, avec huit membres seulement, en comptait, trente ans après, plus de trente mille.

Leurs efforts tendent surtout à peupler, autant que possible, les États protestants de familles catholiques dont elles facilitent l'émigration, l'établissement, la naturalisation ; puis, lorsque ces familles y ont pris pied en assez grand nombre et, qu'à la faveur du suffrage universel, leurs chefs ont obtenu voix dans les comices électoraux, puis dans les conseils, le pape, de son côté, reprend possession du pays, le partage en diocèses, auxquels il prépose des évêques, sans s'inquiéter d'abord qu'ils soient, ou non, reconnus par les gouvernements, mais en comptant toujours sur quelque heureuse circonstance pour amener ce résultat. C'est ainsi qu'en Hollande, où les catholiques formaient

[1] Gieseler, V, 79.

les deux cinquièmes de la population, Pie IX a rétabli en 1853 l
cinq évêchés qu'on y comptait avant la réforme; qu'en Angleterre, c
la population catholique s'est accrue de plus de deux millions, princ
palement par l'immigration d'ouvriers irlandais, il a établi en 185
douze évêques sous l'autorité d'un archevêque de Westminster, et qu
dans l'ensemble des pays soumis à la Grande-Bretagne, on comp
quatre-vingt-neuf évêchés ou vicariats apostoliques. Aux États-Uni
où il n'y avait d'abord qu'un seul évêque, celui de Baltimore, on e
trouve aujourd'hui plus de cinquante, sous l'autorité de plusieu
archevêques, dont le dernier à lui seul a déjà fondé trois cents église

Enfin, pour s'affermir, soit dans les anciens pays de sa dominatio
soit dans les nouveaux postes qu'elle parvient à conquérir, l'Églis
catholique y établit autant qu'elle le peut, à l'aide de familles opulente
de nombreuses maisons religieuses, monastiques ou demi-monastique
vouées à des œuvres de piété ou de bienfaisance, mais surtout à l'édu
cation. C'est là qu'elle attire, qu'elle élève les enfants de familles pau
vres, et par le mobile du besoin, les attache étroitement à son servic
On sait à quel point, sous le second empire, s'étaient multipliées e
France ces maisons de retraite et s'étaient accrus les biens qu'elles pos
sédaient. On sait encore qu'à la faveur des exemptions d'examens d
capacité auxquels on avait substitué les lettres d'obédience, les école
des frères et des sœurs, dont le nombre avait triplé en vingt ans, éle
vaient la moitié de la jeunesse française[1]. En même temps, pour le
filles de familles opulentes s'établissaient des couvents ou pensionnats
tenus avec une sorte de luxe, et au moyen desquels l'instruction fémi
nine, soustraite à l'influence domestique, passait exclusivement sou
celle du clergé. De là l'opposition violente que Pie IX et les évêques d
France firent à la ligue de l'enseignement élémentaire, à l'établissemen
d'écoles professionnelles de femmes, d'écoles normales pour les institu-
trices laïques, et surtout à la gratuité de l'enseignement public, qu
aurait permis de combattre à armes égales l'enseignement clérical. C'es
cette injuste opposition qui a trouvé naguère sa revanche dans la sup-
pression des écoles ecclésiastiques.

[1] D'après un recensement, on comptait en France, l'an 1876, environ deux cent
mille religieux des deux sexes, relevant principalement de l'ordre des jésuites, et
dont les congrégations, pour la plupart, n'étaient point autorisées.

Les protestants, de leur côté, ne demeuraient pas oisifs. Bien que dans s États catholiques le nouveau régime de liberté fût pour eux resserré ıns des bornes plus étroites, ils en ont profité dans la mesure du posble pour y envoyer leurs colporteurs de bibles et de traités religieux, urs missionnaires, leurs évangélistes chargés d'établir des chapelles et ›s écoles. Depuis la promulgation du statut de Charles-Albert, et surout depuis l'établissement du royaume d'Italie, les efforts du protestansme se sont surtout portés de ce côté. Les églises vaudoises du Piéıont et diverses églises dissidentes, soutenues par l'Angleterre et Amérique, ont établi à poste fixe dans presque toutes les villes itaennes des évangélistes et des instituteurs, pour l'instruction desquels ne académie protestante s'est ouverte à Florence. Récemment, en 872, une société biblique a été fondée à Rome, ainsi que de nouvelles hapelles évangéliques, une grande église américaine et de nombreuses coles pour les familles des 4000 protestants qui y sont établis. Pluieurs évangélistes ont été aussi, et non sans succès, envoyés en Espagne.

Parmi les institutions protestantes modernes, les « sociétés de ecours religieux pour les protestants disséminés » semblent prometre les résultats les plus féconds et les plus sûrs. Telles sont, pour la rance et les pays voisins, les sociétés nationales et dissidentes d'évanélisation du midi et de l'est, dont celle de Genève est une auxiiaire. Telle est, depuis 1832 pour l'Allemagne, la grande Société de Gustave-Adolphe qui, fondée d'abord en Suède pour célébrer l'anniveraire bi-séculaire de la mort de ce grand monarque, deux ans plus ard établie en Saxe, a pris depuis 1842 une immense extension, et, nalgré les oppositions et les entraves qu'elle a longtemps rencontrées, ıotamment en Bavière et en Autriche, a étendu ses ramifications dans oute l'Allemagne et décuplé dans l'espace de vingt ans son budget ınnuel qui, il y a quelques années, était déjà de plus d'un million. En 1882, la célébration du cinquantenaire de la société de Gustave-Adolphe a été l'occasion d'un nouvel essor imprimé à l'établissement qui s'honore de son nom. Déjà en bien des lieux, grâce au zèle de ces ıssociations et aux ressources dont elles disposent, se sont retrouvées et ralliées au protestantisme beaucoup d'anciennes familles qu'on croyait perdues pour lui, reformés d'anciens troupeaux que le fanatisme avait dispersés, relevées d'anciennes églises qu'il avait détruites, et qui,

avec les écoles qui leur sont adjointes, forment à la longue au milie des populations romaines de précieux foyers d'évangélisation. Toutefoi on doit reconnaître qu'à l'égard des écoles, le catholicisme trouve dar ses instituteurs célibataires et non salariés un avantage contre lequ le protestantisme ne peut lutter que par un redoublement de zèle ch les régents et les pasteurs. En France les nouvelles lois en faveur c l'enseignement laïque viennent, il est vrai, d'égaliser sous ce rapport l position des deux grandes communions chrétiennes.

Ces divers moyens de prosélytisme que les deux communions or mis en œuvre l'une à l'égard de l'autre ont diversement profité au deux partis. Si le protestantisme tend à gagner du terrain, et en gagn en effet parmi les amis du libre examen et parmi ceux qui veulent s soustraire au joug clérical, le catholicisme, de son côté, est en fave chez ceux qui, cherchant avant tout dans la religion un moyen d'auto rité, se plaignent de trouver dans les communautés protestantes, mêm les plus stationnaires, cette autorité trop incertaine encore et trop vaci lante. Tel fut, dans la première moitié de ce siècle, le motif de que ques apostasies célèbres, de celles de Stolberg, Hurter, Adam Mülle Schlosser, Charles-Louis de Haller, de Watteville, Newman, Spörer, etc et plus récemment de divers membres de la noblesse d'Angleterre d'Écosse. Celles des poètes Tieck et Werner, du peintre Winkelmann, etc auraient eu plutôt leur origine dans l'amour des beaux-arts et romantisme de l'époque. En général, cependant, ces passages de l'u des camps dans l'autre sont comparativement rares aujourd'hui ; ta que les deux partis sont aux prises, une sorte de point d'honneur, joi à mille convenances personnelles, domestiques ou sociales, retient ch que individu sous son ancien drapeau. Les registres civils, en classa les citoyens d'après leur baptême, contribuent encore à les fixer da la communion où ils sont nés. Jusqu'ici, donc, c'est moins par d conversions proprement dites, que par l'infiltration de populations no velles, que les deux communions rivales multiplient en chaque lieu nombre de leurs adhérents. Des courants opposés portent incessan ment des protestants dans les pays catholiques, des catholiques da les pays protestants. Naguère, tandis que l'Irlande peuplait de manœ vres pauvres et ignorants les districts manufacturiers de l'Angleterr de l'Écosse et de l'Amérique du Nord, de riches écossais achetaient e Irlande les terres nobiliaires récemment aliénées ou abandonnées pa

es émigrants, et attiraient à leur suite des fermiers et des journaliers protestants industrieux. Tandis que dans les pays catholiques les professions lettrées, les hautes positions commerciales et industrielles sont de plus en plus occupées par des protestants, dans les pays protestants, les catholiques étrangers viennent en foule exercer les professions manuelles.

Toutes choses égales d'ailleurs, comme l'avantage, à la longue, tourne tôt ou tard et inévitablement du côté des lumières et de la civilisation, le protestantisme, et les fractions du catholicisme qui commencent à s'en rapprocher, semblent avoir pour eux, au moins quant à l'influence, les chances les plus favorables. A ce point de vue, les pays où domine l'ultramontanisme sont aujourd'hui dans un état incontestable d'infériorité [1]. Depuis longtemps, l'Espagne a perdu son rang en Europe et ce n'est que de nos jours qu'elle aspire, à travers bien des obstacles, à le regagner. L'Autriche, depuis Sadowa, est descendue de la haute position qu'elle avait si longtemps occupée; c'est dans la fidélité de ses sujets hongrois qu'elle place surtout sa confiance. L'Italie ne s'est relevée que depuis son affranchissement du joug pontifical. L'Allemagne pivote de plus en plus autour de la Prusse qui, par ses dernières annexions, a gagné plusieurs millions de sujets protestants. La Suisse, depuis 1847, a son foyer incontestable d'activité dans les cantons évangéliques. L'Angleterre et les États américains du nord tiennent dans les deux océans le sceptre du commerce maritime ; leurs missions, plus fécondes que celles du catholicisme, préparent au protestantisme de nouvelles conquêtes. Qui ne prévoit enfin dans l'Amérique elle-même de nouveaux envahissements des États du nord sur ceux du sud ? Il est vrai que, lors d'un des derniers recensements, on comptait encore dans les provinces du nord de l'Amérique plus de quatorze millions de catholiques et que le nombre s'en accroît chaque jour par l'émigration. Il s'accroîtrait davantage encore si un grand nombre d'enfants abandonnés dans la rue par leurs parents n'étaient recueillis par des sociétés charitables, presque toutes protestantes [2].

Pour le moment, d'après les tableaux statistiques, le catholicisme compterait encore sur le globe entier un nombre d'adhérents double de

[1] Laveleye, *Le protestantisme et le catholicisme dans leurs rapports avec la liberté et la prospérité des peuples*. Bruxelles, 1875.

[2] D'Haussonville, *Revue des Deux Mondes*, 1882 : *A travers les États-Unis*.

ceux du protestantisme (150-170 millions contre 70-80). Mais parmi les premiers se trouvent assurément bien plus de sectateurs indifférents qui ne lui appartiennent que par le baptême et le hasard de la naissance. Cette indifférence toutefois, lui cause moins de regrets qu'on ne pourrait le supposer. L'Église a appris à s'y résigner, car elle y trouve un des meilleurs préservatifs contre l'apostasie. « Ces indifférents, dit Quinet, aiment mieux garder leur ancienne religion pour la railler à demi-mot, tandis que la foule l'adore. Pour changer de religion, il nous faudrait, disent-ils, la prendre au sérieux, et nous avons trop d'esprit pour cela. » Tel est leur langage, et l'Église les laisse dire, sachant fort bien où elle pourra les ressaisir un jour.

Chacune des deux communions conserve ainsi ses avantages particuliers, et il n'est pas probable que, de longtemps au moins, l'une parvienne à supplanter ou à absorber l'autre. Encore moins, sous leur ancienne forme, doit-on croire qu'une fusion soit possible entre elles. Mais, ce qu'on peut prévoir, et dont la suite de cette esquisse nous montrera déjà quelques symptômes, c'est une sorte de « sélection naturelle » qui, s'opérant au milieu de la décomposition graduelle des anciens partis, rapprochera et groupera les esprits d'après l'affinité de leurs tendances religieuses, et aux vieilles distinctions confessionnelles en substituera d'autres qui répondront mieux à l'état réel des croyances.

En attendant cette transformation des partis actuels, qui ne pourra s'opérer que lentement et après la séparation de l'ordre civil et de l'ordre religieux, reconnaissons de nouveau l'heureuse influence que les progrès de la liberté religieuse ont déjà exercée sur leurs relations mutuelles et qu'ils exerceront de plus en plus quand se seront apaisées les défiances qu'a fait renaître le syllabus pontifical. Sous un régime qui garantit plus efficacement le maintien de leurs droits, leur prosélytisme, contenu dans ses bornes légitimes, prend une direction plus heureuse, celle d'une émulation qui, multipliant en chaque pays les associations religieuses, tourne tout entière au profit du zèle. Puis, même au milieu des rivalités qui les empêchent de se confondre, catholiques et protestants, aussi longtemps que la liberté de tous est sauvegardée, rapprochés les uns des autres, apprennent à se connaître, à se comprendre, à s'apprécier, à faire prédominer sur leurs diversités les titres d'enfants de Dieu, de concitoyens et de frères. Partout où il y a des dangers

communs à affronter, des souffrances à soulager, une commune patrie à défendre, les nuances religieuses sont oubliées, chacun sent battre en lui-même un cœur d'homme, pour lequel tout ce qui porte le nom d'homme est cher et sacré.

§ 5.

Après avoir constaté d'une manière générale les progrès de la liberté religieuse, et en avoir observé l'influence sur les rapports de l'Église et de l'État et sur ceux des diverses communions chrétiennes, il nous reste à examiner comment, dans chacune d'elles, ces mêmes progrès ont modifié la constitution hiérarchique des différentes églises, substitué chez les unes au gouvernement monarchique, le gouvernement oligarchique, chez les autres, à ce dernier un régime qui penche de plus en plus vers le congrégationalisme, et attribue aux laïques une part de plus en plus grande à la direction des intérêts religieux.

1. Au moyen âge, le système monarchique régissait les églises d'Orient aussi bien que celles d'Occident. De même que le pontife de Rome tenait sous sa houlette pastorale toutes les églises du rite latin, le patriarche de Constantinople dominait, quoique d'une manière bien moins absolue, sur toutes celles du rite grec. Depuis la prise de Constantinople par les turcs, nous avons vu progressivement se détacher et enfin se séparer du patriarche grec le corps de l'église russe, qui avait passé sous la domination du métropolitain de Moscou, et qu'enfin Pierre le Grand avait soumis à une réunion de prélats nommé le « saint synode. » Dès ce moment l'église russe ne conservait plus que des liens de confraternité religieuse avec l'église patriarcale de Byzance.

D'autres églises d'Orient devaient dans notre siècle suivre l'exemple de celle de Russie.

Lorsque, en 1821, la Grèce se fut affranchie du joug ottoman, l'église hellénique ne voulut pas davantage reconnaître pour son chef spirituel l'esclave des volontés du sultan ; elle rompit les liens de subordination qui l'attachaient à lui et, dans une assemblée tenue à Nauplie, résolut, tout en demeurant fidèle aux anciens symboles de la foi orthodoxe, de ne reconnaître d'autre chef spirituel que Jésus-Christ, d'autre administrateur temporel que le roi, qui devait la diriger conformément aux saints canons par un synode permanent d'évêques et d'archevê-

ques. Le patriarche, après quelque résistance, finit en 1850 par consentir à cette séparation. Les Iles ioniennes, depuis leur annexion au royaume de Grèce, en 1863, se sont soumises au nouveau synode hellénique. La Serbie, depuis son affranchissement par le traité d'Andrinople (1830), s'était déjà donné pour chef un métropolitain indépendant. Les provinces danubiennes d'abord à demi, puis en 1865, complètement affranchies de la domination turque, ont également suivi l'exemple de la Russie et de la Grèce, renoncé à l'autorité du patriarche et reconnu celle d'un synode d'évêques et de métropolitains. La Bulgarie, en 1869 en a fait de même, et les résultats de la guerre turco-russe de 1877 ont encore affermi son indépendance. Il faut toutefois en excepter dix villages, convertis précédemment par des missionnaires catholiques et dont, malgré l'opposition du patriarche de Constantinople, la séparation a été ratifiée par le sultan [1].

Si l'on comprend le déplaisir du patriarche grec, en voyant se détacher de lui, l'une après l'autre, des églises qui, depuis tant de siècles, reconnaissaient sa suprématie, qui ne s'étonnerait de la présomption du pontife romain qui, à la veille de réunir le concile où son infaillibilité devait être proclamée, invitait, en sa qualité de chef de l'Église universelle, tous les membres dispersés de cette Église et avant tous, les quatre patriarches d'Orient, à venir abjurer leur prétendu schisme, les arméniens, les monophysites et les maronites « unis » à renoncer à la liberté de leurs élections et aux autres immunités qui leur avaient été précédemment reconnues ; les protestants enfin (qu'en leur qualité d'hérétiques il ne daignait pas convoquer à une assemblée de croyants) à annoncer leur rentrée dans l'Église dont, depuis trois siècles, leurs pères s'étaient méchamment séparés.

A ces sommations, les protestants répondirent, les uns par un refus péremptoire, les autres, plus pertinemment, par le silence du dédain ; les patriarches d'Orient rappelèrent au pape, qui l'oubliait, la dignité primitive de leurs sièges, égale à celle du siège de Rome ; la plupart des arméniens-unis de Constantinople protestèrent par la rupture complète de leur union et la nomination d'un patriarche indépendant ; les maronites enfin par une menace de séparation qui fut sur le point de s'accomplir, mais que les instances du pape auprès du sultan ont réussi à conjurer.

[1] Leroy-Beaulieu, *Revue des Deux Mondes,* 1er avril 1877.

De plus tristes déboires encore étaient réservés à Pie IX. En se faisant reconnaître chef infaillible et souverain de l'Église entière, il oubliait de même l'esprit d'indépendance qui, de tout temps, avait couvé dans les églises d'Allemagne, et dont le schisme de Luther avait marqué la première explosion ; il oubliait les nouveaux symptômes par lesquels le même esprit s'y était déjà fait pressentir dans notre siècle, les hardiesses de la science puisée dans le voisinage et l'ascendant des universités protestantes, les pétitions du clergé allemand contre le célibat (1834), le concert de protestations soulevé en 1844 par l'exhibition de la sainte tunique de Trèves, enfin les appels réitérés à la fondation d'une église catholique allemande. Le concile romain, en croyant étouffer pour jamais ces voix importunes, allait les faire éclater toutes à la fois.

Les mêmes évêques allemands qui, avant le concile, s'étaient réunis à Fulda pour engager le saint-père à ne point donner suite à son projet, s'y étaient à leur retour de Rome de nouveau réunis, mais cette fois pour annoncer leur pleine adhésion au vote du concile, et enjoindre à leurs subordonnés d'apposer leur signature à cette déclaration d'obéissance. Un tel ordre ne trouva point partout la soumission sur laquelle on comptait. Dans quelques-unes des universités catholiques d'Allemagne s'était conservé l'esprit indépendant des Theiner et des Wessenberg. Les plus renommés d'entre leurs professeurs, Döllinger et Huber de Munich, Michelis de Cologne, Reinkens de Bonn, Schulte de Prague, Friderich et plusieurs autres, sommés de rétracter les opinions qu'ils avaient publiées dans de savants écrits contre l'infaillibilité, furent, sur leur refus, frappés d'anathème et de déposition. Mais, encouragés par les témoignages d'adhésion qu'ils recevaient d'autre part, ils tinrent à leur tour dans différentes villes des assemblées nombreuses de laïques et même d'hommes d'État, qui s'associèrent à leur opposition contre les prétentions romaines, et formèrent le projet d'une régénération ecclésiastique, par laquelle « chaque pays catholique, s'organisant d'une manière conforme à ses besoins et à son développement religieux, deviendrait un membre libre du grand corps de l'Église universelle. » Ils se désignaient eux-mêmes sous le nom « d'anciens catholiques [1], » qui, tout à la fois éloignait d'eux le soupçon de

[1] Désignation, parfois traduite, improprement selon nous, par celle de « vieux catholiques. »

vouloir se séparer de l'Église, et énonçait leur opposition formelle aux pernicieuses nouveautés que les papes y avaient introduites. Ils demandaient enfin aux gouvernements de protéger contre l'arbitraire des évêques, le clergé inférieur et les professeurs des universités. Quelques-uns des princes allemands, le roi de Würtemberg, entre autres, n'avaient pas attendu jusque-là pour adopter ces mesures. Mais le plus résolu en leur faveur fut le ministre qui tout à l'heure venait d'être nommé lieutenant général de l'empire d'Allemagne. Le prince de Bismarck se rappelait les arrogantes maximes énoncées dans l'encyclique de Pie IX, l'absurde ingérence qu'il s'y attribuait dans le gouvernement des États; chaque jour il en avait de nouvelles preuves dans l'opposition que, sur le mot d'ordre des jésuites, les députés de la Pologne et de la Silésie faisaient aux divers actes de sa politique. Une nouvelle conférence d'évêques tenue à Fulda ayant fait afficher dans l'église une sentence d'excommunication contre les adversaires de l'infaillibilité papale, et de blâme contre les gouvernements qui les soutenaient, le prince saisit avidement cette occasion pour supprimer le ministère spécial affecté au culte catholique; puis il invita les puissances allemandes à protéger les victimes du fanatisme clérical, réintégra lui-même dans leurs charges les professeurs injustement destitués, ôta aux évêques tout droit d'inspection sur l'instruction publique, exigea d'eux et de tous les ecclésiastiques, sous peine de déchéance, le serment de se soumettre aux lois de l'État, supprima les grands séminaires, défendit la nomination d'autres prêtres que ceux qui auraient étudié dans les universités, fit abolir l'ordre des jésuites et leurs affiliés, éloigner du pays les jésuites étrangers, rendre le mariage civil obligatoire et suffisant aux yeux de la loi. Enfin, Pie IX ayant refusé de recevoir le prince Hohenlohe qu'il lui présentait comme agent intermédiaire entre la papauté et l'empire, le prince déclara qu'on ne le ferait point « aller à Canossa, et que le concordat entre les deux puissances serait immédiatement rompu. » L'ensemble de ces décrets successivement publiés depuis 1870 fut en mai 1873 sanctionné par l'empereur. La résistance continue que leur opposèrent les députés catholiques en rendit l'exécution de jour en jour plus rigoureuse, et il s'ensuivit contre les évêques et les prêtres récalcitrants de dures sentences de déposition et d'exil dont plusieurs n'ont pas encore été révoquées. C'est de la docilité des députés ultramontains aux opérations de sa politique que le prince fit

dépendre désormais la reprise des anciens rapports de l'empire germanique avec la papauté.

Cependant, les paroisses catholiques demeurées rebelles au décret du Vatican, s'étaient dans les divers États d'Allemagne, avec l'approbation des gouvernements, constituées en dehors de l'église romaine; elles ont conservé dès lors cette position ; jouissant, à l'égal du parti romain, des édifices et des subsides annuels consacrés au culte, elles ont en outre leurs synodes élus par le suffrage universel, et à leur tête un évêque, consacré par l'archevêque janséniste d'Utrecht et confirmé par le gouvernement impérial. En 1876 on comptait en Allemagne environ quatre-vingt mille « anciens catholiques » répandus surtout en Prusse et dans le grand-duché de Bade [1].

Le décret du Vatican et le fanatisme des évêques qui s'obstinaient à l'imposer à leurs troupeaux n'ont guère rencontré en Suisse moins d'opposition. Les souvenirs de Wessenberg et le voisinage des universités protestantes y exerçaient la même influence qu'en Allemagne. Dans les grands cantons mixtes allemands, notamment dans ceux de Zurich, de Bâle, d'Argovie, et même dans le canton catholique de Soleure, se sont formées à la même époque et sur le même plan des églises « anciennes catholiques ou catholiques libérales, » dont le centre est à Olten, et qui, à côté de synodes réguliers, ont également à leur tête un évêque consacré par l'archevêque d'Utrecht, et confirmé par le gouvernement fédéral.

Dans la partie romande de la Suisse, notamment à Genève, le catholicisme anti-romain trouvait une population catholique, d'origine savoisienne, moins bien préparée à l'accueillir, et, à côté d'elle, une population protestante trop calviniste encore pour l'encourager suffisamment. Il lui a donc fallu, pour s'établir et s'organiser, l'appui tout particulier de l'autorité civile, qui a largement pourvu à son entretien, a écarté d'elle tous les obstacles, toutes les concurrences, afin de l'opposer aux entreprises du prêtre que nous avons vu plus haut travailler, avec une constance infatigable, à faire rétablir en sa personne l'ancien évêché de Genève [2]. On compte en Suisse environ soixante-dix mille catholiques libéraux.

[1] Strœhlin, *Encycl. des sc. relig.*, II, 724 ss.

[2] *Journal de Genève* du 3 septembre 1868. Roget, *La question cathol. à Genève.*

2. Pendant que, dans les églises grecques et latines, la monarchie ecclésiastique subissait, au profit de l'autorité épiscopale, les échecs dont nous venons de parler, dans les églises protestantes c'était la constitution épiscopale elle-même qui cédait le pas au régime presbytérien. Les rois de Prusse, il est vrai, avaient, dès le siècle précédent, formé le dessein de mettre des évêques à la tête des églises de leurs États. En 1707, cette idée n'avait pas été étrangère aux négociations de Frédéric Ier avec l'archevêque de Cantorbéry, pour l'union des églises d'Angleterre et de Prusse. En 1816, sous l'influence réactionnaire de la restauration, Frédéric-Guillaume III, jugeant le moment favorable[1], institua deux évêques, l'un pour Berlin, l'autre pour Kœnigsberg; en 1828[2], il nomma pour chacune des provinces, même réformées, des surintendants généraux, auxquels, pendant un certain temps, fut attribué le titre d'évêques, et en tout cas un surcroît considérable d'autorité. La coopération de son fils à l'érection de l'évêché anglo-prussien de Jérusalem (1841), indépendamment des projets qui s'y rattachaient pour la protection des intérêts chrétiens en Palestine, avait aussi pour but de familiariser ses sujets avec le régime épiscopal. Mais, en cette même année, l'opinion publique, qu'on cherchait ainsi à gagner, tout au moins à pressentir, se manifesta d'une manière si formelle contre ce projet[3], que le roi crut devoir y renoncer. Aujourd'hui le vœu public, en Allemagne, se prononce toujours plus fortement en faveur du régime presbytérien synodal. On le considère, non seulement comme le moyen de lier davantage entre elles les deux communions, de soustraire davantage l'Église à l'autorité civile, mais encore de donner plus de développement à la vie ecclésiastique et religieuse. Les gouvernements allemands eux-mêmes, après avoir essayé de maintenir leurs anciens droits et ceux de leurs consistoires, ont commencé à comprendre la difficulté de l'entreprise, et préfèrent sauver leur responsabilité, en remettant en partie du moins leur ancienne autorité aux mains des représentants de l'Église. C'est ce qui détermina Frédéric-Guillaume IV, sur les instances de son ministre Eichorn, disciple de Schleiermacher, à introduire dans l'Église unie de ses États le régime synodal, promis dès 1817, mais qui n'avait été établi que

[1] Gieseler, V, 228.
[2] Ibid.
[3] Baur, *Kirchengesch.*, V, 155 s.

dans les nouvelles provinces prussiennes du Rhin et de la Westphalie en 1835. La convocation des synodes provinciaux, constitués en 1844 dans les provinces de l'Est, puis celle du synode général de Berlin, en 1846, ont été la conséquence de cette résolution nouvelle. Les efforts de l'union protestante libérale (Reformverein) convoquée annuellement depuis 1866 dans différentes villes, tendent en grande partie à faire prévaloir partout ce nouveau régime, en profitant pour cela de l'unification progressive du corps germanique, et en 1873, le gouvernement prussien a déféré à ce vœu en ce qui concerne les six provinces de son empire.

3. En face du parti ultra-luthérien, obstiné à maintenir intact le système le plus favorable à l'autorité exclusive du clergé, l'établissement des synodes constitue un progrès assurément considérable. Ailleurs, cependant, surtout dans les communautés dissidentes, il ne paraît pas répondre encore suffisamment aux aspirations démocratiques de notre siècle, et les mêmes raisons qui, de plus en plus, font prévaloir dans les États protestants la constitution presbytérienne, tendent en Amérique et même chez les dissidents de la Grande-Bretagne à faire prévaloir le régime congrégationaliste ou indépendant, sur le régime presbytérien. En Amérique, le nombre des congrégations indépendantes s'est prodigieusement accru dans notre siècle. Il s'est accru de même en Angleterre, où l'on comptait en 1839 près de deux mille communautés constituées d'après ce système et où, parmi les églises presbytériennes elles-mêmes, un grand nombre, faute de synodes généraux pour régler leurs intérêts communs, dérivent insensiblement vers le congrégationalisme.

C'est par d'autres causes qu'au XIXme siècle on a vu en France l'ancien régime presbytérien prendre à peu près la même direction[1]. Les églises protestantes de ce pays, brisées et comme dissoutes, pendant près de cent vingt ans par la persécution, ne s'étaient reconstituées que sous le consulat, par la loi du 18 germinal an X (1802), mais en y perdant leurs principaux rouages administratifs, les conseils de paroisse, les colloques, les synodes provinciaux et les synodes nationaux. Ceux-ci furent remplacés par le conseil d'État que présida le

[1] Cunitz, *Droit ecclés. en France* (*Stud. und Krit.*, 1844, 1 Heft). *Zeitschr. für hist. Theol.*, 1850, p. 144. *Revue des Deux Mondes*, 1852, 1092-8.

ministre des cultes. Il ne restait donc d'autorité ecclésiastique proprement dite que celle des grands consistoires préposés chacun à une population protestante d'environ 6000 âmes.

En attendant qu'il plût au pouvoir civil d'accéder aux vœux des églises et de leur laisser compléter leur ancien régime ecclésiastique, elles établirent des consistoires locaux ou sectionnaires qui n'avaient aucun caractère officiel, et comme moyen d'union entre les églises, des conférences libres qui s'assemblaient chaque année, quelquefois à Nîmes, plus ordinairement à Paris, et qui, du reste, ne représentaient que très imparfaitement l'opinion générale de la France protestante. En 1848, elles profitèrent de la révolution qui venait de s'accomplir, pour assembler à Lyon les délégués de leurs consistoires en une sorte de synode officieux destiné à acheminer la reconstitution désirée. On ne put cependant s'entendre sur les attributions de ce synode. Le parti orthodoxe jugea qu'on ne pouvait se dispenser de dresser une confession de foi. La majorité s'y étant refusée, plusieurs des membres qui la réclamaient déclarèrent se séparer de l'église nationale, tandis qu'un des leurs, au contraire, déclara y rester en vue d'y combattre à outrance le libéralisme. Après cette assemblée, qui n'eut pas d'autre résultat, le gouvernement impérial, prenant l'initiative, publia son décret du 26 mars 1852, destiné à combler les lacunes de celui de germinal an X. Il rétablit la représentation paroissiale, au moyen de conseils presbytéraux élus par moitié tous les trois ans par le suffrage des membres de l'église. Au-dessus d'eux furent placés les grands consistoires qui nommaient les pasteurs de leur ressort sur une liste de trois candidats désignés par les conseils presbytéraux. Quant aux synodes provinciaux et généraux, sur les attributions desquels les protestants n'avaient encore pu se mettre d'accord, le décret impérial les remplaça par un conseil central, siégeant à Paris, composé de douze membres, dont font partie les deux plus anciens pasteurs de la capitale. Il sert d'intermédiaire entre les églises et le gouvernement.

Cette organisation ecclésiastique n'a pas paru suffisante à des églises que leur passé attachait au pur régime presbytérien. Elles ont demandé le rétablissement des synodes provinciaux et nationaux qui ont été enfin accordés en 1870; mais dont la constitution, dans le projet du moins qui prévalut au synode de Paris, sembla, grâce au mode adopté dans le groupement des consistoires pour former les synodes particuliers,

insi que dans le mode de votation adopté pour ceux-ci, ne garantir u'imparfaitement l'équitable représentation des paroisses et garantirait ıoins encore l'équitable représentation des partis, si l'on persistait à onner aux synodes le caractère dogmatique que s'attribua celui e 1872. Il serait heureux cependant de voir ce régime, établi naguère n Allemagne, dans un esprit d'union, de justice et de progrès, revêtir n France le même caractère, s'il vient à s'y constituer définitivement. 'our le moment l'État en a ajourné la convocation jusqu'à ce qu'elle ıi soit demandée d'un commun accord par les églises. Mais, à la requête u parti libéral, il a établi une faculté de théologie protestante à Paris, t, conformément à la loi, divisé la consistoriale de cette ville en huit aroisses, dont l'une, celle de l'Oratoire, s'est choisi un pasteur libéral.

4. Quant aux rapports des laïques avec le clergé, si, dans les glises nationales, réformées, les excès du darbysme et même ceux du ongrégationalisme pur sont peu à redouter, si elles sont, en tout cas, eu disposées à charger les laïques des fonctions propres au ministère, oin de tomber dans l'excès opposé, celui du sacerdotalisme, elles endent plutôt, sauf quelques exceptions, à rendre moins exclusive 'action du personnel ecclésiastique, à faire intervenir plus directement e troupeau dans le gouvernement de l'église. Elles jugent avec raison ue les laïques s'intéresseront d'autant plus à la cause religieuse qu'ils consacreront en plus grande mesure leur temps et leurs soins. Ainsi, ndépendamment de l'institution des diacres laïques, destinés à aider es pasteurs dans l'administration des paroisses, surtout dans la direction des écoles et la distribution des secours, les corps chargés de l'administration générale de l'Église sont aujourd'hui en grande majorité omposés de laïques ; de plus, presque partout où le suffrage universel été introduit dans l'État, il l'a été dans l'Église; les consistoires et es pasteurs, les évêques eux-mêmes dans l'église anglicane d'Irlande, sont nommés par le troupeau, et même, dans plusieurs cantons de la Suisse, les pasteurs sont soumis à une réélection périodique. C'est là, sans doute, pousser un peu loin l'application du système démocratique, et cette clause ne semble guère propre à encourager chez les aspirants au saint ministère, ni les études sérieuses, ni le dévouement absolu à leurs fonctions. Mais, en somme, on ne peut contester l'heureuse influence d'un régime presbytérien modéré, où l'autorité ecclésiastique se partage entre les pasteurs et les membres du troupeau. Dans les

consistoires et les synodes, pendant que les uns s'initient plus profondément aux choses de la religion par le contact d'hommes qui en font le sujet de leurs réflexions et de leurs études habituelles, les autres trouvent, dans le contrôle de voix laïques, un correctif au dangereux privilège de parler du haut de la chaire sans être contredits; la science des uns, le sens pratique des autres s'éclairent ainsi mutuellement, et la vérité profite en tous sens de cet échange de lumières.

Au reste, c'est du concours de bien d'autres causes, et avant tout de l'accroissement et de la diffusion générale des connaissances, qu'il faut attendre le progrès de la vérité religieuse, l'heureuse évolution par laquelle elle doit se dégager peu à peu des ténèbres où les tendances rétrogrades et les passions subversives s'efforcent à l'envi de la replonger.

II. PROGRÈS DANS LA VÉRITÉ

Si c'était dans le monde catholique que le mouvement rétrograde et, par un contre-coup naturel, la réaction antichrétienne avaient dû se produire tout d'abord, c'était dans le monde protestant, au contraire, que devait premièrement se déclarer le mouvement chrétien progressif. Nous avons vu tout à l'heure, en effet, le protestantisme devancer de bien loin son rival dans la voie de la liberté religieuse : à plus forte raison le verrons-nous, comme dans les deux précédents siècles, et par une nouvelle série d'évolutions, le devancer sur le chemin de la vérité.

§ 1.

Le mouvement imprimé aux esprits par la réforme du XVIme siècle avait été trop énergique pour qu'aucune barrière, aucune loi restrictive pût en arrêter longtemps l'essor. Ce premier progrès en avait bientôt appelé de nouveaux. On ne pouvait supposer que les réformateurs, malgré leur savoir et leur génie, eussent embrassé du premier coup d'œil la vérité tout entière, on ne pouvait admettre que la liberté dont ils avaient usé fût interdite à leurs successeurs. Les symboles où leurs doctrines étaient consignées, ne pouvaient donc tarder à être soumis à un nouvel examen. Diverses tentatives avaient été faites pour mettre la doctrine protestante, mieux qu'elle n'avait pu l'être dans l'origine, en harmonie avec l'Évangile, la conscience et la raison. Contre l'augustinisme partiel de Luther, s'était élevé le semi-pélagianisme de Mélanchthon et

le ses disciples ; contre la prédestination absolue de Calvin, s'était prononcé l'arminianisme ; contre les dogmes trinitaires et les doctrines christologiques empruntées aux anciens conciles, le subordinatianisme l'Épiscopius et l'unitarisme de Socin ; contre l'autorité absolue de la Bible entière, le criticisme de Cappel et d'Eichhorn, le rationalisme de Kant et de Semler ; et ces modifications, malgré les vives résistances que leur avait opposées l'esprit stationnaire du XVIIme siècle, avaient pris pied dans diverses facultés de théologie, et s'étaient insensiblement accréditées jusque dans les clergés nationaux. Repoussées de nouveau par le courant rétrograde du commencement de notre siècle, comme nuisibles à la cause de la restauration politique et religieuse, non seulement elles n'ont point succombé, mais mûries par des travaux plus approfondis, formulées avec plus d'élévation en même temps qu'avec plus de netteté et de hardiesse, elles gagnent chaque jour un plus grand nombre d'adhérents.

Ainsi, bien qu'au temps du réveil les prédications des missionnaires écossais et whitefieldiens eussent rendu un moment de vogue aux croyances calvinistes, le dogme de la prédestination absolue était trop contraire à l'universalisme évangélique pour retrouver faveur chez les peuples protestants. L'église de Genève l'avait formellement rejeté depuis un siècle, celles de Vaud, de Neuchâtel et du reste de la Suisse l'avaient fortement mitigé. Les luthériens, les moraves, les piétistes, le plus grand nombre des méthodistes ne l'avaient jamais admis. La rigueur logique avec laquelle certains sectaires entreprirent de le ressusciter, jusqu'à enseigner « l'impeccabilité des fidèles, » acheva de le démonétiser. Les chapelles whitefieldiennes furent bientôt éclipsées par celles du parti de Wesley. La confession de la Rochelle [1], celle de Dordrecht, n'ont plus de place aujourd'hui que dans l'histoire ; dans le synode officieux de Lyon en 1848, elles furent presque unanimement repoussées, même par le parti orthodoxe. La munificence de quelques protecteurs écossais conserve seule, dans les églises vaudoises du Piémont, un reste de vie à la confession de Westminster, et jusqu'en Hollande, d'où l'arminianisme avait été si violemment proscrit, il a depuis longtemps cause gagnée.

On ne peut se le dissimuler, ce qui nuisait le plus au dogme de la prédestination absolue, c'était celui de l'éternité des peines futures, qui

[1] Athanase Coquerel, *Orthodoxie moderne*, p. 43 ss., 58 ss.

s'y trouvait lié. Cette sentence cruelle et irrévocable prononcée indistinctement, selon Augustin, contre tous les non-élus, et, selon Calvin, contre tous les réprouvés, choquait si profondément l'idée évangélique de la bonté et de la justice divines, elle fournissait à l'incrédulité des armes si puissantes, qu'on n'avait cru pouvoir le repousser d'une voix trop unanime. Aussi, de nos jours, quelques chrétiens de l'école orthodoxe, repoussant l'éternité des peines futures, lui substituent pour les méchants un châtiment moins terrible, un châtiment négatif en quelque sorte, celui de l'anéantissement. Ils pensent que, de sa nature, l'âme n'est point immortelle, qu'elle ne le devient que conditionnellement, pour ceux qui, s'étant unis à Jésus-Christ par la foi, participent à sa vie divine et éternelle, tandis que pour les impies et les méchants la dissolution du corps entraîne la mort définitive. C'est ce qu'ils appellent le dogme de « l'immortalité conditionnelle » ou de « la vie en Christ » que nous n'avons point ici à discuter.

Quant au dogme de la prédestination, l'école libérale le réduit aujourd'hui à celui de l'élection divine, qu'elle rattache, comme Zwingli, au dogme de la Providence, et résout dans l'idée générale du gouvernement divin de l'humanité. « La formation de l'Église, dit Schleiermacher [1], c'est-à-dire de la communion vivante de ceux qui sont unis avec Christ, se poursuit dans la vie future aussi bien que dans celle-ci par une évolution graduelle, en vertu d'un triage que Dieu opère successivement. Mais le dualisme résultant de cette élection progressive, est purement passager et s'évanouira dans l'unité finale du plan divin, qui est le « salut de l'humanité entière, la réalisation historique, et par conséquent successive, du décret éternel de l'universelle rédemption. Tous seront régénérés, mais chacun en son temps, par l'opération de la grâce divine, de telle manière qu'il nous est impossible de penser qu'il eût mieux valu pour chaque homme d'être régénéré plus tôt. De même que Christ n'a point paru au commencement du monde, mais à l'heure que Dieu a marquée, ainsi la nouvelle création spirituelle qui procède de lui ne peut s'opérer que graduellement, par un procédé d'assimilation analogue à celui qui domine dans le règne de la nature, procès laborieux et pénible, mais qui finira par féconder et mûrir tous les germes de vie spirituelle déposés dans le sein de l'humanité et dont

[1] Lobstein, *Encycl. des sc. relig.*, X, 723-727.

le terme glorieux, et dès maintenant assuré, sera l'éclosion parfaite et le triomphe incontesté du royaume de Dieu. » On voit donc ici clairement que le dogme des décrets absolus, bien loin d'aboutir à l'éternelle condamnation de l'immense majorité de la race humaine, aboutit à ce que saint Paul semble désigner par le bienheureux rétablissement final (ἀποκατάσις πάντων)[1].

C'est ainsi que l'ont entendu, d'après Schleiermacher, les professeurs Schweizer de Zurich, Scholten de Leyde, et d'autres encore, mais en réservant les droits du libre arbitre qui, dans la vie à venir, comme dans la vie présente, peut résister à l'influence régénératrice de la grâce[2]. L'école de Théodore Parker, partant du but miséricordieux que Dieu se propose dans les peines réservées au péché, insiste sur le triomphe définitif du bien et sur la certitude de cette déclaration de saint Paul : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés[3]. » « Nous avons le droit, dit miss Cobbe[4], à qui nous devons l'édition complète des œuvres de Parker, de soutenir clairement et hardiment, comme le point central de notre foi, que Dieu aime éternellement et inaltérablement chacune de ses créatures, et que notre péché, tout en couvrant nos yeux d'un voile épais et nous privant des joies attachées à sa communion, ne le change point lui-même, n'obscurcit jamais ce soleil de l'amour qui resplendit dans les cieux..... Un des cinq points de la doctrine calviniste est celui de la « persévérance des saints. » Nous aussi, théistes, nous croyons à cette persévérance. Nous sommes persuadés que toute âme humaine qui une fois a connu l'inexprimable bonheur d'aimer Dieu, ne saurait l'oublier, ni cesser d'aspirer à revenir de tous ses égarements. Mais nous croyons aussi au salut final de ceux qui ne sont encore que de simples pécheurs, et même des pires, des plus endurcis de tous les pécheurs. Ainsi que me le disait un des hommes les plus sages que j'aie connus : « je crois au pouvoir *agressif* de l'amour et de la tendresse, et à la faiblesse comparative de tous les obstacles que le mal peut lui opposer. » Nous ne croyons pas que la méchanceté de

[1] *Act.*, III, 21. *Luc*, I, 70.

[2] Voy. Fréd. Chavanne, *De l'ouvrage de M. Scholten* (*Revue de théol. de Strasbourg*, t. IV, p. 235).

[3] 1 *Tim.*, II, 4.

[4] Miss Cobbe, *Hopes of the human race*. London, 1854, p. 135. *L'humanité destinée au salut*, trad. Genève, 1880, p. 14-16, 20-22 n.

l'homme puisse, dans le cours infini des siècles, échapper finalement à l'infatigable poursuite de la miséricorde divine. Il faut que Dieu l'emporte tôt ou tard. »

En général, on peut dire qu'autant, aux XVIme et XVIIme siècles, la doctrine protestante s'inspirait de celle d'Augustin, autant dans le nôtre elle s'inspire de celle d'Origène, et conçoit ainsi que lui le plan de Dieu pour la régénération et le salut de l'humanité. « Aujourd'hui, dit le professeur Dorner [1], on est généralement porté à admettre un développement continu de l'âme dans la vie éternelle, et la possibilité de la conversion dans une autre économie. »

L'unitarisme, dans les luttes qu'il avait eu à soutenir d'un côté avec l'orthodoxie, de l'autre avec les partis antichrétiens, avait contracté un caractère argumentatif plus approprié aux besoins de la controverse qu'à ceux de l'édification. Joseph Priestley, son principal représentant en Angleterre, à la fin du XVIIIme siècle, avait, dans une série de lettres, entrepris la conversion des juifs et celle des philosophes incrédules, en leur donnant comme preuves incontestables de la mission divine de Jésus-Christ, sa résurrection corporelle, ses miracles, et l'utilité de sa religion. Ces arguments sèchement déduits, tout en échouant auprès des libres penseurs, ne lui avaient point fait pardonner par le clergé anglican son opposition antitrinitaire, et le froid intellectualisme, empreint dans ses autres ouvrages, avait passé auprès du public religieux pour de l'indévotion. Il avait enfin achevé de se discréditer, par l'enthousiasme avec lequel il avait accueilli la nouvelle de la révolution de 1789, et qui lui avait valu le titre de citoyen français. Anathématisé du haut de la chaire, stigmatisé par Burke, à la tribune même du parlement, poursuivi, outragé par la populace de Birmingham, il avait été obligé, en 1794, de quitter l'Angleterre et de se réfugier aux États-Unis, où il mourut en 1804; mais cette expatriation fut pour l'unitarisme une crise salutaire. Il en est des partis religieux condamnés à l'exil, comme de ces végétaux qui, transportés dans un climat lointain, y revêtent parfois des formes, des couleurs, des propriétés nouvelles. Le baptisme, le quakerisme, transplantés ainsi dans le Nouveau Monde, s'y étaient heureusement modifiés. Dans ces mêmes contrées, où les glo-

[1] *Hist. de la théol. prot.*

rieux fondateurs de l'indépendance américaine, en secouant le joug de l'Angleterre, avaient secoué de même celui des préjugés anglicans, l'unitarisme subit une transformation encore plus profonde. Ce fut surtout l'œuvre d'un jeune ecclésiastique que nous rencontrerons plus tard parmi les philanthropes les plus éminents de notre siècle.

William Ellery Channing [1], tel était son nom, était né en 1780 à Newport, chef-lieu de Rhode-Island. Il y avait quatre ans que l'Amérique s'était affranchie, et que l'aïeul maternel de Channing avait eu, comme représentant au Congrès de 1776, le privilège de signer la mémorable déclaration de l'Indépendance américaine. Son père, membre distingué du barreau, avait été nommé procureur général près la cour de Newport. Channing le perdit à l'âge de treize ans, mais il trouva dans l'énergique et pieux dévouement de sa mère, et dans l'exemple des vertus civiques de son aïeul, le meilleur stimulant pour former en lui le républicain, l'homme et le chrétien.

Au sortir du collège, il fut placé à l'université d'Harvard près de Boston, pour se préparer au ministère évangélique vers lequel il se sentait attiré par une vocation précoce. Si dans cette école de récente fondation il ne trouva que des ressources d'instruction insuffisantes, il y suppléa par ses travaux individuels et les règles judicieuses qu'il se traça lui-même sur la manière d'étudier [2]. Après un sermon d'épreuve, qui donna à ses auditeurs une haute idée de son zèle et de son talent, sollicité à la fois par deux congrégations de la ville de Boston, de remplir auprès d'elles les fonctions de son ministère, il opta pour celle de Federal-Street, où il fut consacré en 1803. Dans cette ville, l'Athènes de l'Amérique, vrai centre de la vie intellectuelle et religieuse, et où le don de l'éloquence est si vivement apprécié, la chapelle de Federal-Street se trouva bientôt insuffisante pour la foule qui s'y pressait ; il en fallut construire une nouvelle.

Quoique issu d'une famille d'anciens puritains, traditionnellement attachée aux principes de cette secte, Channing, comme il le raconte lui-même, s'était senti, dès son jeune âge, repoussé par les doctrines calvinistes sur la corruption totale et les sombres destinées qu'elles assi-

[1] *The works of W.-E. Channing*, Glasgow, 1840. Charles de Rémusat, *Channing, sa vie et ses œuvres*, 2e édit. Paris, 1861. Laboulaye, *Œuvres de W. E. Channing*, trad. Paris, 1862.

[2] Voyez ses notes sur ce sujet : Rémusat, p. 35-39.

gnaient au genre humain, et à mesure que l'étude de l'Évangile l'enflammait d'amour pour Dieu et pour ses frères, ces premières impressions n'avaient fait que se fortifier en lui ; mais devant un troupeau qui lui était sympathique et qui ne venait chercher auprès de lui que de l'édification, il ne se sentait pressé ni d'étaler, ni de justifier ses opinions particulières. Il était unitaire sans y prétendre, demeurait étranger à toute polémique, et s'efforçait d'en éloigner les théologiens qui pensaient comme lui. Rien de plus onctueux que les exhortations qu'il adressait à cet égard à un jeune pasteur qu'il installait dans ses fonctions [1].

Mais la liberté religieuse qu'il respectait chez autrui, il la réclamait pour lui-même, et il se vit bientôt appelé à la défendre contre les presbytériens d'Amérique, qui effrayés du progrès des doctrines libérales, irrités en particulier des succès de la prédication unitarienne, organisèrent des espèces de tribunaux spirituels pour l'expulser de toutes les chaires, et dénoncèrent à la foule l'unitarisme comme un système blasphématoire et monstrueux, déchaîné par Satan. Témoin de cette recrudescence de fanatisme puritain, Channing crut devoir le combattre et exposer, soit dans ses discours, soit dans ses livres, les principes qui servaient de base à sa prédication. « C'est le moment, dit-il, où les amis de la liberté et de la charité chrétienne doivent se réveiller et se souvenir des devoirs qu'ils ont à remplir envers eux-mêmes, envers la postérité, envers l'église de Christ. C'est le moment où les droits de la conscience, l'indépendance de nos églises doivent être défendus avec ardeur, où il faut répondre à la menace et à l'anathème, en montrant que nous ne craignons pas des regards courroucés et que nous ne cherchons pas notre appui dans le suffrage des hommes. »

Comme les chrétiens de son temps, Channing croyait à la divine mission de Jésus-Christ, certifiée selon lui par ses miracles et sa

[1] « J'ai parlé, lui dit-il, des doctrines que probablement vous prêcherez ; ma pensée n'est pas cependant que vous vous livriez à la controverse. Vous vous rappellerez que le but de la prédication c'est la pratique du bien, et vous travaillerez à faire de votre peuple des hommes qui vivent saintement, plutôt que des hommes qui argumentent avec art.... La meilleure manière de défendre vos sentiments, c'est de montrer par votre enseignement et votre vie qu'ils sont en rapport intime avec la morale chrétienne, avec un sens élevé et délicat du devoir, avec la loyauté à l'égard de vos adversaires, avec une inflexible intégrité et le constant respect de Dieu » (Channing, *Le christian. unitaire*, trad. p. 50).

ésurrection ; mais ces preuves sur lesquelles Priestley avait insisté vant tout, Channing les jugeait bien plus faibles, surtout auprès des énérations actuelles, que celles qui ressortent du caractère de Jésus, u spectacle de sa vie et de sa mort, de l'excellence de ses enseignements, et des biens infinis que l'humanité a recueillis de sa venue. Channing croyait à l'inspiration des Écritures, mais selon lui cette nspiration n'emportait point leur infaillibilité, et n'excluait point hez leurs interprètes l'usage de la raison, « pas plus que nous bander u nous arracher les yeux, disait-il, nous ferait mieux jouir de la splendeur du jour. » Il honorait Christ comme le Fils, le représentant du Dieu suprême ; mais ne croyait point qu'il fût lui-même ce Dieu. Christ et Dieu étaient pour lui deux êtres distincts et non un seul. Il ne voyait pas non plus dans la médiation de Jésus une réparation exigée par la vengeance divine, une expiation infinie de la chute d'Adam et des péchés de l'humanité par le sacrifice de son Fils, mais une manifestation de l'amour de Dieu, qui l'avait choisi pour porter aux hommes la révélation de leur filiation divine et l'assurance de leur immortalité. Quant au mal et à sa personnification en satan, il déclarait n'en avoir trouvé dans la vie de Jésus aucune explication satisfaisante. Il regrettait de rencontrer chez Priestley la doctrine de la nécessité philosophique, contraire, selon lui, aux attributs de Dieu, et aux sentiments de confiance et d'amour que lui doivent ses créatures. « L'homme, disait-il, est un agent libre, il faut donc qu'il soit mis à l'épreuve, exposé à la tentation ; il ne peut connaître le vrai bonheur qu'autant que par ses efforts il s'élève à la vertu et à la sainteté..... On ne saurait effacer le mal et la souffrance de notre monde, sans effacer de notre nature les principales causes de sa grandeur. » Tels furent les principes que Channing ne cessa de défendre du haut de la chaire tant que dura sa lutte avec ses adversaires presbytériens ; pendant quinze ans, il soutint cette lutte avec fermeté. Mais aussitôt qu'elle fut calmée, avec quelle joie, libre désormais de suivre le penchant de son cœur, il ne s'occupa plus que de nourrir son troupeau de la Parole de vie, et d'en presser les applications avec l'onction pénétrante qui caractérise ses discours et ses écrits !

Prêché avec un tel accent, le christianisme unitaire prit en Amérique un rapide essor, le nombre des églises de cette dénomination s'accrut de jour en jour. Plus tard, un séjour que Channing fit en Angleterre

et sur notre continent, les précieuses relations qu'il y forma, la propa gation de ses ouvrages, le juste renom surtout qu'obtinrent, comm nous le verrons ailleurs, ses œuvres sociales, étendirent au loin soı influence, et ainsi se forma dans les deux mondes une nouvelle écol unitaire, plus hardie que l'ancienne, mais plus attractive, plus cordiale plus féconde, et dont l'ascendant, de plus en plus marqué au sein mêm des églises nationales, accuse un progrès nouveau et considérable dan le monde protestant.

« Voilà, dit M. de Rémusat [1], ce qu'est devenu cet unitarisme, tan dédaigné au commencement du siècle par l'école de Burke et dont or voulait ignorer jusqu'à l'existence. Quand on songe à la puissance de habitudes religieuses en Angleterre, à l'ascendant qu'exerce sur le classes élevées une église qui dispose encore de tant de postes lucratifs il faut s'étonner du succès de ces unitaires, et bien loin d'arguer contre l'unitarisme, du nombre comparativement restreint de ses sectateurs, il faudrait plutôt s'affliger que se réjouir de son déclin, qui n'aurait lieu qu'au détriment des convictions chrétiennes et au bénéfice de l'indifférence. » Ce dernier jugement est aussi celui de M. de Montégut en ce qui concerne l'Amérique : « C'est, dit-il, au culte unitaire qu'elle doit de n'être pas tombée comme la France dans un scepticisme philosophique. Dans ce siècle aussi bien que dans le précédent, bien loin d'avoir été complice de la critique antireligieuse, il a compté d'ardents défenseurs du christianisme contre l'incrédulité. » Le *Census* anglais de 1851 mentionnait deux cent vingt-neuf congrégations unitaires en Angleterre et un millier en Amérique. Mais, comme le remarquait Tayler, le nombre des chapelles qui lui sont affectées ne donnent qu'une idée bien incomplète du nombre de ses adhérents. Ses doctrines ont largement pénétré dans les rangs de l'église anglicane, et même dans les anciennes sectes d'Angleterre et d'Amérique, en Amérique chez les indépendants, en Angleterre chez les presbytériens. C'est ainsi que telle chapelle, jadis fondée par ces derniers, s'est trouvée de nos jours réellement consacrée au culte unitaire, et il en est résulté de longs procès, auxquels le parlement a mis fin en décrétant, qu'à moins d'une stipulation positive formulée dans l'acte de fondation d'une chapelle, quant à la doctrine qui devrait y être professée, elle appartiendrait à la congrégation qui l'aurait occupée depuis vingt-cinq ans.

[1] De Rémusat, *Revue des Deux Mondes* du 15 septembre 1856.

Malgré les efforts tentés pour remettre en vigueur les anciennes confessions de foi, on peut dire que le dogme trinitaire perd de jour en jour son crédit dans les églises protestantes. Il a reçu en 1863 une nouvelle atteinte par la découverte et la publication du manuscrit biblique du Sinaï, le plus ancien que l'on connaisse, où manque, de même que dans celui du Vatican, le passage des trois témoins (1 Jean, V, 7)[1]. En Allemagne, en Hollande, en Suisse, en France, aux États-Unis, et plus récemment en Angleterre, on laisse peu à peu tomber dans l'oubli le symbole d'Athanase, on ne défend plus que mollement celui de Nicée, les plus instruits d'entre les orthodoxes reconnaissent l'inégalité des personnes divines, et abandonnent la personnalité du Saint-Esprit.

§ 2.

En face de la théopneustie de l'époque du réveil, le rationalisme de certaines écoles d'Allemagne avait plus à faire pour se réhabiliter. Sur les traces d'Ernesti et de Semler, Eichhorn, Paulus, Wegscheider, Röhr, Bretschneider, Gesenius et plusieurs autres, avaient abordé scientifiquement les questions critiques relatives aux Écritures. Nous avons ci-devant reconnu la légitimité de ces travaux. Mais quiconque s'y adonnait d'une manière trop exclusive était facilement accusé, non seulement de manquer au respect dont la Bible devait être entourée, mais encore d'en tarir la sève vivifiante, d'en flétrir les poétiques beautés. A plus forte raison l'ancien littéralisme se déchaîna-t-il contre ces études critiques. Les théologiens protestants d'Allemagne, au commencement de ce siècle, étaient donc, sous les noms de « rationalistes » et de « supranaturalistes, » partagés en deux camps opposés. Tandis que, pour ceux-ci, tout était divin dans le canon biblique, et que l'intervention de Dieu se manifestait surtout dans les faits en dehors de l'ordre naturel qui y sont racontés, pour les autres c'était principalement, au contraire, la présence de ces récits qui nuisait à l'autorité de la Bible et ne permettait de croire qu'avec réserve à sa divine inspiration. Toute l'activité des théologiens se consumait ainsi à argumenter pour ou contre la réalité de ces faits extranaturels. Au lieu de recueillir dans ce vénérable monument de la foi des anciens âges les trésors

[1] Tischendorf, *Nov. Test. Sinaitic.*, Lipsiæ, 1863.

d'édification et d'instruction qu'il renferme, sans disconvenir, mais aussi sans s'étonner des disparates qu'il présente avec les idées et la science modernes; au lieu surtout d'aller directement à Jésus, de se livrer, comme la foule qui l'entourait jadis, au charme infini de sa parole, d'ouvrir ingénument leur âme à ses saintes exhortations, à ses sympathiques appels, les uns et les autres s'attardaient dans leurs écoles à discuter entre eux sur le degré d'autorité doctrinale, d'inspiration naturelle ou surnaturelle qu'il fallait leur attribuer. Chez les uns, comme chez les autres, c'était le même intellectualisme desséchant qui avait été reproché à Priestley et à ses contradicteurs.

Il était temps d'en finir avec ces tristes et stériles débats. D'un côté il y avait des résultats certains acquis à la science et qu'elle ne pouvait répudier sans nuire à la foi elle-même, car la foi n'est solide qu'autant qu'elle s'impose à l'homme tout entier; ce qui ne satisfait pas l'esprit arrive difficilement jusqu'au cœur; mais, d'un autre côté, ce qui ne satisfait que l'esprit et ne pénètre pas dans le cœur, demeure sans influence sur la vie. L'âme ne se nourrit pas de négations pures. Si le protestantisme primitif, très négatif assurément en face de la théologie catholique, avait pu soutenir avantageusement la lutte, c'est qu'il avait insisté plus encore sur ce qu'il affirmait que sur ce qu'il niait, c'est qu'il n'avait détruit que pour reconstruire avec des matériaux plus solides. Il fallait à cet égard suivre son exemple, donner, dans la mesure devenue nécessaire, satisfaction légitime aux besoins du temps, et, ouvrant à la science la libre carrière que la réforme elle-même lui avait préparée, encourager aussi l'essor du profond sentiment religieux qui avait animé ses auteurs. C'est ce qu'en Allemagne, dès la fin du dernier siècle, plusieurs théologiens avaient compris et tenté par diverses voies[1]. Herder, prédicateur, poète, historien, philosophe, en même temps que théologien, avait protesté, au nom de l'imagination, contre la sécheresse de ce rationalisme purement critique, qui rendait Semler insensible à la poésie de maintes parties de la Bible et lui faisait demander ce que nous avons à faire des histoires de Ruth et d'Esther. Jacobi, de son côté, avait protesté au nom du sentiment. C'est par la foi, par l'amour, disait-il, que Dieu se révèle au cœur qui le cherche, et le haut prix de la révélation, renfermée dans l'Écriture, consiste préci-

[1] Baur, *Kirchengesch.*, V, 41-44.

ment dans la puissance avec laquelle elle fait vibrer en l'homme le ntiment religieux préexistant. Il voulait donc qu'on lût la Bible humai-ment, comme le plus humain de tous les livres.

Mais ce fut Schleiermacher qui réussit le mieux, par une théologie ppropriée au génie de la nation allemande, à concilier les intérêts de foi avec ceux du libre examen.

Frédéric-Ernest Schleiermacher était né en 1768 à Breslau en lésie[1]. Son père, pasteur de l'église réformée, était attaché comme mônier à un régiment prussien. Sa mère, fille d'un prédicateur de la our, chargée presque seule, pendant les fréquentes absences de son ari, de l'éducation de ses enfants, les pénétra des sentiments de piété u'elle avait puisés chez les hernutes. Aussi fut-ce avec joie que le une Frédéric se vit placé dans l'institut de Nieski, que cette société irigeait dans la Haute-Lusace. Grâce à sa vive et précoce intelligence, y fit de rapides progrès, ainsi qu'en 1785, dans le séminaire de Barby, ù les moraves préparaient ceux de leurs élèves qui se destinaient au inistère évangélique. Mais c'est là qu'il dut traverser une crise érieuse semblable à celle par laquelle Channing avait passé.

Tout ambitieux qu'il était d'entrer avec Christ dans cette intime ommunion que prêchent les moraves, il sentit bientôt qu'il n'y pou-ait arriver par le chemin que lui traçaient ses instituteurs. Les mêmes logmes de l'ancienne théologie qui avaient repoussé Channing, ceux de a déité absolue de Christ, de l'expiation des péchés par son sang, de a corruption de la nature humaine depuis la chute, celui enfin des eines éternelles, loin d'affermir sa piété, ne lui inspiraient que de 'éloignement, il ne les trouvait, disait-il, ni dans l'Évangile ni dans son cœur. Interrogeait-il ses maîtres, il les voyait plus prompts à con-lamner ses objections qu'aptes à les résoudre, et bientôt ils lui firent comprendre que la direction de ses idées était incompatible avec un plus long séjour dans leur institut. Son père, après de vains efforts pour dissiper ses doutes, crut devoir enfin céder à sa prière, et l'en-voya poursuivre ses études à Halle, où son oncle maternel occupait une des chaires de l'université.

Durant les deux années qu'il y passa, il se livra avec une ardeur dévorante, mais avec une entière liberté d'esprit aux études les plus

[1] *Real-Encycl.*, XIII, 741 ss. Strœhlin, *Encycl. des sc. rel.*, XI, 506 ss.

variées, surtout à celles de philosophie et de théologie, examinant tous les systèmes, pesant à sa propre balance les arguments pour et contre et, comme il le dit lui-même, assistant aux combats des athlètes sans prendre parti pour aucun. En 1790 il se rendit à Berlin pour subir son examen de licence et entra comme précepteur dans la famille d'un comte prussien des environs, où il passa deux ans et demi. Ce fut de là qu'il suivit, avec l'enthousiasme de la jeunesse d'alors, les glorieux commencements de la révolution française. Cet enthousiasme, que les tragiques événements de 92 et de 93 n'avaient pas assez refroidi peut-être, ne plut que médiocrement à son noble patron qui en craignit l'effet contagieux sur ses fils. Il s'ensuivit un échange de paroles un peu vives, après lesquelles il fallut se séparer. Ce fut avec un vrai déchirement de cœur que Schleiermacher quitta une famille où il avait reçu le plus affectueux accueil et des élèves qui lui restaient tendrement attachés. Heureusement du moins pour sa bourse qui était légère et qui fut bientôt vide, le même protecteur qui l'avait fait entrer dans la maison du comte, lui fit obtenir quelques leçons dans un institut, puis une suffragance pastorale à Landsberg, et enfin, en 1796, à Berlin, où sa prédication avait été déjà entendue et appréciée, la charge de chapelain et de prédicateur dans l'hospice de la Charité.

Dans cette capitale, il ne tarda pas à se faire de nombreuses et précieuses relations parmi la classe lettrée. Mais à mesure qu'il la fréquentait, il fut frappé des traces profondes qu'avait laissées chez elle l'incrédulité française inoculée à la Prusse sous Frédéric II et que la maladroite réaction entreprise sous le premier successeur de ce prince n'avait fait qu'augmenter. Le contrecoup des ravages de la révolution française n'avait pas encore atteint la Prusse. Schleiermacher reconnut bientôt que les gens instruits dont il était entouré, confondant avec la religion des dogmes surannés, sur lesquels le clergé ne permettait point l'examen, et des pratiques insignifiantes auxquelles il attachait une importance excessive, ne voyant enfin dans le culte qu'un appui donné à la morale populaire, pensait que la classe cultivée pouvait raisonnablement s'en passer ou n'y participer que pour le bon exemple.

Dans cette indifférence religieuse, dans cette espèce de dédain où les gens instruits se complaisaient, comme si c'eût été le cachet d'une culture supérieure, Schleiermacher ne vit au contraire qu'une déplorable lacune, l'indice d'un développement spirituel incomplet et insuffisant.

..ns son premier ouvrage, publié en 1799 et intitulé : « De la reli-
..on, discours aux esprits cultivés qui la décrient, » il s'attacha
..nc à la leur définir, à leur en faire sentir la réelle importance.
La religion, leur dit-il, où vous ne voyez, tantôt qu'un système de
..gmes adressé à l'intelligence, tantôt qu'un ensemble de pratiques de
..lte ou de préceptes moraux prescrits à la volonté, n'a de fait son
..ège ni dans la volonté ni dans l'intelligence; elle ne consiste ni dans
.. science ni dans l'action. C'est une forme primitive et préexistante de
..ime, qui sans doute se développe par la réflexion, développe à son
..ur l'activité, et embrasse ainsi la science et la morale, mais qui n'est
..pendant ni l'une ni l'autre et ne dépend ni de l'une ni de l'autre,
..ais réside dans le sentiment. C'est la conscience, innée en nous, de
..otre dépendance à l'égard de Dieu et de l'ordre universel qu'il a fondé,
..est le sens, l'intuition de l'infini.» Cette définition du sentiment reli-
..ieux, bien qu'incomplète, puisque l'amour n'y trouvait point sa place,
..ue la liberté humaine n'y était point formellement exprimée, et que les
..éveloppements qu'il y donna d'abord n'étaient pas exempts d'une
..einte de panthéisme, fit cependant une impression salutaire sur ceux
..uxquels il s'adressait, en leur signalant ce qui manquait à cette cul-
..ure intellectuelle dont ils étaient si fiers.

Pendant les guerres du premier empire français, si désastreuses
..our son pays, Schleiermacher sentit enfin se calmer son émerveille-
..nent pour la révolution qui les avait déterminées. En revanche, les
..nalheurs de la Prusse lui fournirent l'occasion de déployer un coura-
..geux et ardent patriotisme. Après la bataille d'Iéna, il fut un de ceux
..qui concoururent à relever la patrie de son abaissement et à lui frayer les
..voies vers un meilleur avenir. En 1810, lorsqu'un peu de sécurité per-
..mit au roi de doter Berlin d'une université, où il réunit quelques-uns
..des savants les plus distingués de l'Allemagne, Schleiermacher y fut
..appelé des premiers et, jusqu'en 1834, époque de sa mort, s'illustra
..dans les deux chaires, de prédicateur et de professeur de théologie, qui
lui furent confiées. Sa prédication fut fort goûtée de son auditoire
habituel, composé de professeurs, d'étudiants et de personnes apparte-
nant à la classe instruite ; mais c'est le théologien que nous avons sur-
tout à considérer ici.

Dans son enseignement il utilisa le vaste trésor de connaissances
qu'il avait amassées dès sa jeunesse, et avec cet esprit supérieur qui

sait dominer l'ensemble d'une science, il classa les différentes bran ches de la théologie dans un tableau encyclopédique plein de vue neuves et fécondes qui ont été mises à profit par ses successeurs Lui-même donna des cours sur la plupart de ces branches, sur l morale, l'histoire de l'Église, la théologie pastorale, l'exégèse, l critique sacrée. Peu de théologiens ont été aussi universels. Mais l théologie dogmatique est celle où il a marqué le plus profondément so empreinte, et où son influence dans notre siècle a été la plus étendu et la plus salutaire.

C'est au plus fort de l'éternelle controverse que se livraient les parti rationalistes et supranaturalistes qu'il débuta dans son professorat Mécontent du défaut de largeur et d'élévation qu'il remarquait e tous les deux, il n'en épousa aucun ; il ne se posa point non plus entr eux comme conciliateur, faisant tour à tour des concessions à l'un e à l'autre ; mais, séparant d'un coup d'œil pénétrant l'essentiel de l'ac cessoire, déplaçant la question sur laquelle se livraient des combats san issue, comme le médecin déplace un mal chronique afin de le mieu guérir, il prit, entre les deux camps, cette position supérieure qui fai époque dans l'histoire moderne de la théologie allemande.

Rien ne prolonge plus oiseusement les discussions, que les question mal posées. Telle était, selon lui, celle qui divisait les théologiens d son temps. Ce n'était pas l'emploi de la raison en matière de foi qu était en cause, puisqu'il y avait des supranaturalistes qui se qualifiaien eux-mêmes de rationnels ; ce n'était pas non plus le surnaturel, puisque les rationalistes du temps reconnaissaient tous l'empire de Dieu su la nature. C'était le « contre-naturel, l'extra-naturel » tout au moins qui était en question. Il s'agissait de décider si l'Être souverain, qui possède la toute-science, avait, en faisant l'homme libre, ignoré les écarts possibles de cette liberté, et si, pour y remédier, il avait dû par intervalle comme un artiste imprévoyant, agir contre ses propres lois, bouleverser l'ordre admirable dont il était lui-même l'auteur ? C'est ce que Schleiermacher ne pouvait admettre. Dans le christianisme, disait-il, tout est surnaturel, comme procédant de l'Être infini, supérieur à la nature qu'il a formée et qu'il gouverne, mais, en même temps, tout y est naturel, comme s'opérant par les mêmes agents naturels dont il se sert invariablement pour exécuter ses desseins.

La seule question, par conséquent, qu'il admit en cette matière,

mme plus directement relative à la mission de Jésus-Christ, était lle-ci : Christ est-il pour nous l'idéal de l'humanité ? Est-ce à lui que ous voulons ressembler ? Est-ce son impulsion que nous voulons suie, son esprit que nous voulons revêtir ? Sur ce terrain, ajoutait chleiermacher, supranaturalistes ou rationalistes, tous les hommes, au eur bien placé, seront bientôt d'accord. La vraie démonstration du ristianisme n'était donc, selon lui, ni dans les raisonnements plus ou oins savants de ses apologistes, ni dans la valeur assignée à tels ou ls faits, à tels ou tels témoignages. Elle était tout entière dans « l'expérence chrétienne, » c'est-à-dire dans l'impression sanctifiante, régénératrice, qu'éprouve toute âme sincère dans la communion habituelle e Jésus. C'est dans cette union intime et permanente avec lui que chleiermacher faisait consister l'essence de la rédemption [1]. La relion, disait-il, c'est toujours là qu'il en faut revenir, est un sentiment ui a son siège dans le cœur. De même qu'il y a dans chaque homme n sentiment religieux inné, instinctif, qui le porte à s'élever, à s'unir l'Être infini, il y a dans tout homme né en pays chrétien, élevé dans ne communauté chrétienne, une « conscience chrétienne, » reflet de esprit de Christ dont son Église est pénétrée, et qui, développée par éducation, par l'expérience et la méditation, l'unit de plus en plus à Christ, et par Christ, à Dieu dont la volonté, devenant ainsi la sienne, e rend participant du bonheur et de la paix qu'on ne trouve qu'en lui. Pour une âme qui goûte ce bonheur et cette paix, toute autre démontration devient superflue. A cette preuve concluante, les preuves extérieures, tirées de tels ou tels faits, n'ajoutent rien ; mais en revanche outes les difficultés qu'on peut élever contre ces preuves n'atteignent oint, n'effleurent pas même la foi qui a ses racines à une telle profonleur.

« Ce témoignage que le christianisme se rend à lui-même dans le anctuaire intime de l'âme était, selon le professeur Dorner [2], heureuement substitué aux arguments que le vieil arsenal supranaturaliste empruntait aux miracles et aux prophéties. » Après tout, c'était l'arument décisif auquel maint père de l'Église, auquel Luther, Calvin ui-même, Herder, Lessing, tous les grands esprits, en un mot, en

[1] *Encycl. des sc. rel.*, XI, 523.
[2] Dorner, l. c. p. 702.

avaient appelé. C'était l'argument victorieux qui avait amené aux pie de Jésus ses premiers disciples. Pour croire en lui ils n'avaient e besoin ni de sa résurrection, ni de son ascension miraculeuses; c'éta sa personnalité elle-même, c'était l'invincible ascendant qu'elle exerça sur leurs âmes, qui sur un seul mot, les avait entraînés à sa suite, le avait fait partager ses travaux, ses opprobres et sa croix.

Schleiermacher tranchait non moins péremptoirement le nœud go dien de la théopneustie, qui enlaçait encore les rationalistes eux-même Les écrits de l'époque apostolique, source féconde, inappréciable d'i struction et d'édification pour le chrétien, ne constituaient point, à s yeux, une règle absolue de croyances. La foi chrétienne avait préexis à l'Écriture, ce n'était donc point l'Écriture qui l'avait fondée; e quant à l'Ancien Testament, malgré le lien historique qui l'unit a Nouveau, il possédait bien moins encore de cette autorité normativ

On comprend de là combien la théologie de Schleiermacher s'élo gnait, sur une foule de questions, de la dogmatique orthodoxe de so temps, et combien subsistaient encore chez lui les doutes qui, de bon heure, l'avaient éloigné de la communauté morave. Mais ces doutes, les surmonta et put se flatter d'avoir placé le christianisme sur d bases où ni la philosophie, ni la critique ne pouvaient l'atteindre. D reste, il évitait volontiers le néologisme excessif tant reproché aux rati nalistes de son temps. A côté de théologiens accusés de vouloir to démolir, il annonçait l'intention formelle de reconstruire. Sa critiqu en réalité plus avancée, plus hardie que la leur, était en même tem plus respectueuse, d'un ordre plus élevé, et lui ramenait bien des orth doxes que l'apologétique maladroite de Paulus n'avait point désarmé En considération de ce qu'il aidait à sauver, ses hardiesses lui étaie pardonnées. Mais ce qui lui concilia principalement la partie modér au moins du clergé luthérien, ce fut l'importance qu'il rendit à notion d'Église, si peu en relief dans la dogmatique rationaliste même supranaturaliste de son temps. L'Église était pour lui l'org nisme vivant par lequel la vie de Christ se transmet à travers les siècles, foyer de la vie et de l'activité chrétiennes et à ce titre, la grande, l'i dispensable éducatrice du genre humain. Ce bienfait, il se plaisait à e montrer la continuité dans toutes les périodes du christianisme; aimait, comme Channing, à relever les mérites des saints hommes q dans tous les temps avaient illustré l'Église. C'est par là qu'il fit, un d

emiers, sortir l'histoire ecclésiastique de l'ornière exclusivement criti-ie où le XVIII[me] siècle l'avait engagée, et Neander, en la faisant servir auxiliaire au réveil chrétien de notre époque, ne fit que suivre la oute que Schleiermacher lui avait tracée..... Schwartz admire en lui la are union d'une religiosité profonde, mystique même dans le meilleur ens du mot, avec une grande puissance de réflexion : union précieuse ans un siècle dont la mission est à la fois celle d'épurer et de recon-truire.

Tous ces travaux, joints aux dons éminents qu'il déploya dans la pré-ication, nous expliquent comment, sans former d'école proprement lite, et malgré les nombreux adversaires qu'il rencontra de son vivant, l exerça sur ses compatriotes une influence qui ne tarda pas à effacer elle de Hegel. Il est peu de théologiens en Allemagne, en Suisse, en Danemark, et aujourd'hui en France et en Angleterre, qui n'aient subi son ascendant, ou même ne se réclament de son nom. Schwartz, dans son histoire de la théologie moderne, nomme les nombreux disciples qui se sont plus ou moins imbus de son esprit. Nous ne citerons que les plus connus : Neander, Nitzsch, Ullmann, Lücke, Olshausen, Hundesha-gen, et parmi les rationalistes critiques, de Wette, Baumgarten-Cru-sius, Gieseler, Schweizer, Twesten, Julius Müller, Dorner, etc. Lorsque parut le livre de Strauss qui jeta le désarroi dans le monde théologique, et donna le coup de mort à l'ancien rationalisme comme à l'ancien supra-naturalisme, la théologie de Schleiermacher, qui avait préparé la chute de l'un et de l'autre, résista seule aux attaques du hardi démolisseur, et devint le point de ralliement de tous les partisans du christianisme historique. De cette époque date surtout la grande autorité qui s'est attachée à son nom.

Plus tard, lorsque les anciens rationalistes de Prusse et de Saxe, dans les assemblées qu'ils avaient organisées en 1841 sous le titre « d'amis protestants » ou « d'amis des Lumières » se furent laissé déborder par le parti révolutionnaire et matérialiste des « Annalistes de Halle, » qui préludait par ses blasphèmes aux bouleversements de 1848; lorsque décriés par ce triste alliage, enveloppés dans les rigueurs qui suivirent la réaction de 1849, ils virent proscrire leurs réunions par la bourgeoisie même qui les avait d'abord soutenus, lors enfin que les feuilles orthodoxes, proclamant la chute du christianisme libéral, pressaient l'autorité de lui porter les derniers coups, ce furent les disci-

ples de Schleiermacher qui le relevèrent dans l'opinion, réorganisèren ses assemblées publiques, pures désormais de toute alliance compromettante, et, dans la réunion de Francfort, en 1863, où fut inauguré le « Protestantenverein, » provoquèrent l'expression d'un vœu unanime pour la formation d'une grande église allemande, où la liberté scientifique et celle de la chaire seraient religieusement respectées. Dès l'année suivante, ce vœu fut en partie exaucé. Après la publication de la « Vie de Jésus, » de Schenkel, une centaine de pasteurs orthodoxes avaient demandé sa destitution de la chaire de théologie qu'il occupait à Heidelberg ; le conseil ecclésiastique supérieur du grand-duché de Bade repoussa cette pétition, en déclarant « que l'Église de Christ, pour conserver son empire sur la génération présente, doit accueillir toutes les recherches consciencieuses sur la Bible, et que les jeunes théologiens doivent être tenus au courant de toutes les questions qui la concernent[1]. »

Depuis les conquêtes de la Prusse en 1866, l'influence du Protestantenverein s'est encore étendue. Les ecclésiastiques destitués ou menacés pour leurs opinions progressives, y ont trouvé des amis nombreux et dévoués pour leur faire rendre justice; et l'esprit qui a présidé aux fêtes patriotiques en l'honneur de Jean Hus, de Luther[2], de Schiller, d'Alexandre de Humboldt, de Schleiermacher lui-même, a prouvé que les sympathies de la classe moyenne étaient regagnées au libéralisme chrétien.

Schleiermacher, qui avait élargi, élevé, affranchi la science théologique, n'avait pu lui-même, malgré l'activité prodigieuse de son esprit, en cultiver à un égal degré toutes les branches. D'autres, après lui, s'adonnèrent à celles qu'il avait dû forcément négliger. Les recherches critiques, relatives au texte et au canon des livres saints, aux origines et à l'histoire primitive du christianisme, trouvèrent dans son disciple

[1] *Le Temps* du 8 septembre 1864.

[2] Le 31 mai 1869 vingt mille personnes, venues de toutes les parties de l'Allemagne se trouvaient réunies à Worms, autour du monument de Luther, pour protester contre l'invitation que le pape adressait aux chrétiens séparés à rentrer dans le sein de l'église catholique; l'assemblée s'engagea en même temps à combattre dans l'église protestante elle-même toute tendance hiérarchique, toute oppression exercée sur les consciences, tout obscurantisme, tout obstacle apporté aux progrès de la vérité, et le lendemain se réunit de nouveau pour voter les principes qui devaient désormais diriger l'Église allemande (*Journal des Débats* du 7 juin 1869).

e Wette, et dans « l'école critique objective de Tubingue, » des crutateurs pénétrants et ingénieux, mais parfois aventureux, tels ue Baur, Zeller, Schwegler, qui peut-être eussent fait rentrer la iéologie allemande dans des voies trop exclusivement négatives[1], si, côté d'eux, d'autres théologiens, renommés pour leur piété autant que our leur savoir, Hase, Reuss, Rothe, Bunsen entre autres, tout en oursuivant ces utiles recherches et en insistant sur la nécessité de réconcilier les classes éclairées avec le christianisme, par son union vec la civilisation, » n'eussent, en même temps, conservé à la science e caractère d'élévation et d'onction chrétienne que lui avait imprimé Schleiermacher.

Jusqu'à nos jours, les populations protestantes en deçà du Rhin n'étaient guère préparées à accueillir des travaux critiques sur l'Écriture sainte. Le principe *formel* de son autorité normative, proclamé de la manière la plus expresse dans les symboles dictés ou inspirés par Calvin, devait avoir aussi des racines plus profondes dans les académies fondées sous son influence. Peut-être celle de Saumur, de bonne heure pénétrée de l'esprit d'indépendance qu'elle avait hérité de Des Cartes, eût-elle poursuivi, poussé même encore plus loin que Cappel, les recherches de critique sacrée, si, brutalement supprimée, ainsi que ses sœurs de Montauban et de Sedan, elle n'eût vu ses savants professeurs dispersés dans l'exil. Tant que dura la persécution, ce fut l'étranger seul qui profita de leurs travaux. En France, toute vie scientifique protestante demeura suspendue. Ce n'était pas au moment, ni même au lendemain des luttes héroïques soutenues au nom de la Bible, qu'on eût été bien venu à discuter la canonicité ou l'authenticité de quelques-uns de ses livres. Ceux même d'entre les clergés réformés qui passaient alors pour les plus novateurs, faisaient profession d'un respect absolu pour l'autorité des Écritures. Celui de Genève, qu'un article de l'Encyclopédie avait rendu suspect de socinianisme, si ce n'est de déisme, avait joint sa censure à celle que l'archevêque de Paris venait de prononcer contre Rousseau, et laissé, sans réclamation, brûler son « Émile. » Au commencement de ce siècle, les réformés de langue

[1] Hase, *Die Tübinger Schule*, Leipzig, 1855. Schwartz, *Zur Geschichte d. neuest. Theologie.*

française étaient à peu près unanimes à confesser la divine mission d Jésus, comme miraculeusement annoncée dans l'Ancien Testament e confirmée par les prodiges de sa naissance, de son ministère et de s résurrection. Il en était de même alors, nous l'avons vu, dans les églis unitaires d'Angleterre et d'Amérique.

Cependant, depuis la paix de 1815, à mesure que la connaissanc des productions littéraires et scientifiques de l'Allemagne pénétrait dan les autres États d'occident, il ne leur fut plus possible d'ignorer le travaux dont la science théologique s'y était enrichie depuis plus d'u siècle. Sans s'aveugler sur l'esprit systématique des savants de cett contrée, sans adopter indistinctement leurs conclusions parfois tro absolues ou trop hâtives, on ne put se dissimuler combien l'histoire d l'Église, celle du dogme, la critique et l'interprétation des livres saint avaient été fécondées par leurs travaux. On commença donc, à leu exemple, à se dégager des liens d'une stricte théopneustie, on s montra moins circonspect et moins timide dans les études qui avaien la Bible pour objet. Aux résultats de la science théologique importé ainsi du dehors se joignirent bientôt dans les divers pays réformés de recherches originales dont l'ensemble, accru de jour en jour, compos ce qu'on appelle la théologie chrétienne « moderne » ou « libérale, en opposition avec la théologie « traditionnelle » dont elle se croi fondée à contrôler les affirmations.

L'Alsace et la Suisse allemande, en contact plus immédiat ave l'Allemagne, furent les premières à recevoir d'elle l'impulsion, et la com muniquèrent aux pays de langue française. De l'université de Stras bourg, en particulier, sortirent des travaux critiques et exégétiques d premier ordre qui, publiés en français, et revêtus par là d'un nouvea degré de précision et de notoriété, ont acclimaté chez les réformé d'occident les résultats les plus précieux de la science allemande. E Suisse, c'est à Zurich que ce mouvement s'est principalement accentué mais tous les cantons protestants, même ceux de la Suisse romande ceux de Genève et de Bâle en particulier, en ont ressenti l'influence En Hollande, tandis que l'université d'Utrecht et celle de La Haye s rattachaient encore plus ou moins à l'ancienne orthodoxie, celle d Groningue à un arminianisme progressif, l'université de Leyde s distingue par l'étendue et l'indépendance de son enseignement théologique; c'est à elle que l'église hollandaise doit son affranchissement d joug des confessions de foi.

Ce mouvement que l'affinité des langues a provoqué dans les ays-Bas, les voyages, l'émigration allemande, plus nombreuse de jour ı jour, l'ont apporté en Angleterre et en Amérique ; et c'est dans les ɔoles unitaires de ces deux contrées qu'il semble y avoir pris son remier essor. En Amérique, il est vrai, le mouvement libéral s'était éjà prononcé depuis la fin du dernier siècle, sous l'influence de la hilosophie. Mais dans le nôtre l'influence de la théologie allemande et elle de l'unitarisme qui s'en est inspiré, l'ont puissamment développé, urtout depuis l'époque de Théodore Parker[1]. Celui-ci, d'origine nglaise, né dans le Massachussets en 1810, avait, un des premiers, tudié les critiques allemands, et d'abord s'était effrayé de leur ıardiesse. Entré bientôt par ses voyages en relation avec eux, insi qu'avec les principaux théologiens de notre continent, il ne arda pas à éprouver qu'un examen libre et sincère de la Bible, loin de diminuer l'édification qu'il en recevait, lui en faisait mieux sentir les beautés et apprécier l'excellence. Ce ne fut pas sans peine, il est vrai, qu'il fit partager cette impression au public américain. Les pasteurs unitaires eux-mêmes commencèrent[2] presque tous par lui fermer leurs chaires, des sociétés philanthropiques refusèrent de l'admettre dans leur sein, et il dut travailler seul ou avec un petit nombre d'amis, aux œuvres de bienfaisance, auxquelles, à l'exemple de Channing, il s'était consacré dès sa jeunesse. La plupart des chrétiens libéraux de Boston lui rendirent plus de justice. Nommé pasteur de leur congrégation, il les captiva, les ravit par sa parole enthousiaste. Le courage intrépide qu'il déploya pour l'abolition de l'esclavage accrut encore sa popularité[3]. Il fut bientôt l'un des prédicateurs les plus avidement suivis de toute l'Amérique; on jugea qu'un pasteur aussi ardent pour les œuvres chrétiennes ne pouvait être un contempteur de Christ. « Il suffisait au reste de l'entendre pour s'assurer qu'il n'avait quitté les sentiers de la théologie traditionnelle que pour se rapprocher de Dieu, et n'humanisait la personne de Jésus que pour faire de lui en toute réalité son modèle. » Sa mort prématurée, survenue à Florence

[1] Réville, *Théod. Parker, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1865. *Parker's collected Works*, London, 1876.

[2] Voyez sa lettre à l'une des congrégations unitaires et la profession de foi qui l'accompagne (*Parker's Works*, XII, 177 ss).

[3] *Tayler's Letters*, II, 105, 159.

en 1860, ne lui a rien fait perdre de son crédit sur ses concitoyens, e l'école universaliste déjà si nombreuse aux États-Unis le considèr comme son principal chef. C'est dans l'esprit de cette école, que l'asso ciation unitaire de Boston s'est prononcée contre tout *credo*, et pou l'union de tous les chrétiens autour du seul nom de Jésus-Christ.

En Angleterre, John James Tayler, né en 1797, parcourut à pe près la même carrière. Après un séjour en Allemagne où il poursuivi ses études sous les principaux théologiens de ce pays, il fut nommé en 1840, professeur d'histoire ecclésiastique au collège unitaire d Manchester, et en 1853, lorsque ce collège fut agrégé à la nou velle université de Londres, chargé en outre des cours de théolo gie dogmatique. Mais dans ce nouveau poste, la largeur de ses vues su l'autorité des livres saints déplut aux anciens unitaires, qui protestèren contre sa nomination. En fait, il peut être considéré comme l'un de chefs de cette troisième école unitaire, qui entièrement détachée de celle de Priestley et imbue, comme celle de Channing, de l'activité pratique e de l'onction du sentiment chrétien, lui est, grâce aux lumières qu'elle a reçues de l'Allemagne, supérieure en science critique et historique[1]. Ses principes trouvèrent bientôt des amis intelligents qui le confirmèren dans ses fonctions. En 1869 il fut délégué par les églises unitaires d'Angleterre auprès de celles de Transylvanie qui célébraient le troisième anniversaire de leur fondation, et mourut deux mois après son retour, laissant un grand nombre d'ouvrages et une réputation d'orateur chrétien que son ami, M. Martineau, s'est plu à relever de la manière la plus touchante[2].

Dans l'église anglicane elle-même, on commençait aussi à sentir le besoin d'un rajeunissement, d'une émancipation. L'abolition de l'acte du *Test* pour les dissidents, en 1828, la fondation de l'université libre de Londres en 1829, en 1854 l'abolition de la signature des trente-neuf articles à Oxford et à Cambridge pour les étudiants non théologiens, avaient ouvert les voies, pour les théologiens eux-mêmes, à une plus grande liberté de pensée. Entre la haute église qui dérivait de plus en plus vers le puséysme, et la basse église qui, par réaction, renforçait

[1] John R. Beard, *Christianity in the 19. cent.* Préface, p. 12.

[2] Voyez notre notice biographique sur Tayler, extraite de sa correspondance et insérée dans le *Disciple de Jésus-Christ.* Paris, 1873.

e jour en jour son calvinisme, se forma dans une partie du clergé et ans la bourgeoisie éclairée ce qu'on appelle la « large église » (broad hurch) qui, sans rompre avec l'église établie, adoptant plusieurs des ésultats de l'enseignement libéral, proclamait la nécessité d'unir étroiement la science et la foi, et qui, surtout depuis l'ambassade de Bunsen n Angleterre, mit à profit dans ce but la connaissance de la théologie l'outre-Rhin[1].

De ce milieu progressif sortirent, en 1832, les « Bampton-Lectures » lu Docteur Hampden, qui, malgré les protestations des puséystes t de la basse église fut nommé professeur de théologie à Oxford t plus tard évêque de Hereford. En 1861 parurent les *Essays and Revues*[2], huit opuscules que les malédictions de dix mille ecclésiasiques et les poursuites dirigées par la Cour des arches contre quelques-uns de leurs auteurs, firent arriver à une douzaine d'éditions, pendant que ceux-ci étaient absous par le conseil privé de la reine, et l'un d'eux, le Dr Temple, élevé à l'épiscopat. Ensuite fut publié l'*Ecce homo* de Seeley, qui a survécu aux malédictions du parti évangélique; puis l'essai sur le Pentateuque, par Colenso, évêque de Natal[3], lequel, accusé d'impiété par les missionnaires d'Afrique, n'a dû qu'à la protection royale et à l'attachement de ses diocésains, la conservation de son poste. A ces exemples, il suffit d'ajouter les noms révérés de Maurice, d'Arnold[4], du doyen Stanley et d'autres encore, et l'on ne doutera plus du crédit croissant de la « large église » et du rang que l'Angleterre occupe désormais parmi les foyers du christianisme progressif[5]. Déjà même ses lueurs commencent à pénétrer dans la calviniste Écosse, en dépit des procès de doctrine intentés par l'assemblée générale composée pour la plus grande partie de laïques. Des rangs du clergé, au contraire, des professeurs et des étudiants en théologie, partent des propositions de plus en plus instantes pour la revision ou l'abolition des confessions de foi. Le docteur Tulloch, dans un article

[1] Réville, *L'Anglicanisme libéral* (*Revue des Deux Mondes*, 15 août 1875).

[2] *Edinb. Rev.*, octobre 1862.

[3] L'évêque de Londres, dans les controverses élevées à ce sujet, a fait preuve d'un vrai libéralisme (*Rev. Chr.* de décembre 1862).

[4] Voy. son ouvrage intitulé *Crise religieuse*.

[5] Le comte Goblet (*Revue des Deux Mondes*, 1er septembre 1875) est d'autant plus frappé du progrès du libéralisme en Angleterre qu'il le voit procéder du sein même du clergé.

sur le progrès des idées religieuses en Écosse, annonce que « la dure carapace qui les enveloppait est sur le point d'éclater [1]. »

Quoique la critique moderne se soit exercée plus ou moins sur tout l'ensemble de la littérature biblique, c'est sur la réalité des faits extra-naturels que portent plus spécialement les débats auxquels elle a donné lieu; c'est par là qu'elle a causé le plus d'émotion dans l'ancien monde théologique. C'est aussi par ce côté que l'a principalement envisagée un moderne historien [2]. Il y voit la continuation d'un mouvement antérieur qui, sous l'influence de différentes causes, s'est particulièrement accentué de notre temps. « Dans l'histoire de ces trois derniers siècles, dit-il, il n'y a pas eu de changement plus frappant que celui qui s'est manifesté dans l'appréciation des faits miraculeux. » Parmi les causes qui l'ont accéléré, dans notre siècle, il mentionne le développement des sciences physiques, leur succès dans l'explication de phénomènes longtemps regardés comme surnaturels, l'esprit critique moderne, plus sévère que jamais dans l'examen des preuves, surtout depuis les études récentes sur les anciennes mythologies et leur origine, puis le mouvement de sécularisation moderne entraînant le déclin de l'autorité ecclésiastique, enfin les nouvelles conceptions qui résultent de la réforme des sciences naturelles. « La terre, dit-il, n'est plus le centre du monde, ni l'homme, par conséquent, le centre de la création. Les découvertes géologiques ont fait crouler toute l'histoire préadamite du globe, ainsi que les vieilles notions sur l'origine de la mort, puisque l'apparition de l'homme sur la terre a été précédée de la mort de tant d'êtres vivants. Les découvertes scientifiques, en général, ont substitué graduellement l'idée de la loi à celle d'une action anormale et capricieuse qu'auparavant on identifiait avec la conscience de la présence divine. »

Tout cela est vrai, sans doute, et, sous ce rapport, la science moderne tend à produire dans la théologie protestante un changement analogue à celui que la renaissance des lettres avait produit dans celle du moyen âge. Comme les miracles de l'époque extra-biblique furent alors complètement abandonnés dans la théologie protestante, les miracles bibliques, à leur tour, ont été dans le christianisme moderne mis en question. La preuve, dit M. Martineau, que c'est bien là l'esprit du jour,

[1] *Théologie et philosophie* d'avril et octobre 1877.

[2] Lecky, *History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europe*, 4me édit. London, 1870.

'est que M. Guizot n'a osé, dans la confession de foi du synode de 'aris (1872), exiger des pasteurs, que la foi aux événements commémorés dans les trois grandes fêtes chrétiennes [1]. A notre avis, néanmoins, ce serait se former du christianisme progressif une idée bien étroite et bien fausse, que de le borner à la négation de l'élément miraculeux, et nous avons peine à comprendre, de la part de ceux qui le nient, ainsi que de ceux qui l'affirment, tout le bruit qui se fait encore autour de cette question, comme si la grandeur, la sainteté, la réalité même des principaux faits de l'histoire évangélique dépendaient du point de vue sous lequel ils s'étaient présentés aux témoins et aux narrateurs contemporains.

Après le martyre d'Étienne, saint Paul prend en horreur la mission cruelle qu'il va remplir à Damas, et croit entendre la voix de Jésus lui-même, qui l'arrête et l'interpelle en chemin. Accueilli avec empressement par des païens au sortir des synagogues d'où les juifs viennent de l'expulser, la vocation des gentils au salut, idée sublime, mais bien étrange pour l'ancien élève des pharisiens, jaillit à ses yeux comme un éclair; cette idée s'empare de lui, le poursuit, l'aiguillonne : c'est encore le Seigneur qui lui apparaît et lui dit : « Parle et ne crains point. » Arrivé en Troade, il a devant lui les rivages de l'Europe; là sont des millions d'âmes qui réclament aussi son ministère; un macédonien lui apparaît pendant la nuit et lui crie : « Passe en Macédoine et viens nous secourir. » Ainsi, chacune des résolutions de l'apôtre revêt à ses yeux l'apparence d'un oracle divin. Sera-t-on surpris que, dans les villes où sa parole ardente se fera entendre, les populations transportées croient voir des prodiges s'opérer par les vêtements qui ont touché son corps, et se rira-t-on de cette foule qui témoigne ainsi son naïf enthousiasme, ou bien mettra-t-on en doute la sincérité du narrateur? Le miracle, produit de la foi, bien plus qu'il ne la produit lui-même, ne devient matière à dispute que lorsqu'on en fait de nos jours un argument, ou un article de foi. Bien pauvre donc, je le répète, serait le progrès qui n'aboutirait qu'à ces résultats négatifs. Le discernement du faux ne sert à la science, qu'autant qu'il conduit à une plus claire perception du vrai. En religion non plus, le doute n'est utile qu'autant qu'il déblaie le chemin de la foi. On demandait à Émile Saisset s'il croyait au surnaturel. « Je crois à la Providence, » répondit-il.

[1] Tayler, *Religious life of England*, préf. p. 37.

De même, si le chrétien progressif réclame le droit de soumettre toutes choses au jugement de sa conscience et de sa raison, ce n'est pas seulement pour repousser ce que, dans l'état actuel des connaissances elles ne peuvent admettre; c'est pour mieux s'approprier ce que dans tout enseignement elles lui font reconnaître de saint et de vrai. Ainsi que saint Paul, il examine toutes choses, « pour retenir ce qui est bon. » Laissant de côté, comme Paul le fit lui-même à l'égard de la loi juive, ce qu'après un scrupuleux examen il ne croit pouvoir s'assimiler, il recueille avec d'autant plus d'avidité tout accent de vérité qui trouve un écho dans son âme, s'attache d'autant plus fortement à ce qui l'élève, le purifie, le régénère. Dans l'histoire évangélique, en particulier, à travers un reste d'idées juives, à travers les traits merveilleux qu'y a mêlés l'esprit du temps, il saisit la pensée éternellement grande, éternellement sainte, qui appartient tout entière à Jésus, qui domine, pénètre tout son enseignement, et qui, du Jourdain à Golgotha, fut l'âme de tout son ministère. Mettre l'âme du fidèle dans une communion intime et constante avec Dieu, ramener à lui l'homme pécheur par l'humilité et le repentir; l'unir à lui par l'amour et l'obéissance; à ses semblables par le lien du dévouement fraternel, c'est là, aux yeux du chrétien progressif, l'essence du christianisme, ce qui en constitue la sublimité, ce qui en assure la durée, ce qui, bien mieux que toutes les preuves tirées d'ailleurs, en atteste la suprême excellence: et c'est parce qu'il cherche à s'approprier intimement ce message de Jésus, parce qu'il en fait le foyer, le régulateur de sa vie religieuse, qu'il proclame hautement son droit au titre de chrétien.

§ 4.

Sans étendre aussi loin que nous venons de le voir, les prérogatives du jugement individuel, bien des théologiens reconnaissent loyalement aujourd'hui que les bornes qui, au XVIme siècle, furent imposées au libre examen, ne sauraient être, avec la même rigueur, maintenues dans le nôtre, qu'au préjudice des fruits de sanctification que la foi doit produire, et dont la première condition est la parfaite sincérité. En voyant des âmes sérieuses amenées au christianisme par la voie de l'examen, et d'autre part l'impuissance de tant d'efforts tentés pour les y conduire par une autre voie, tant de ressources gigantesques dépensées en pure

erte dans ce but, le peu de durée de tant de réveils dont on avait le plus espéré [1], tant d'églises, où l'orthodoxie régnait sans partage, délaissées par la population virile, enfin tout ce qui se cachait de misères, l'incrédulité secrète dans une foule d'âmes qu'on avait crues converties [2], bien des amis de l'ancienne théologie, dont nous possédons les aveux, n'ont pu s'empêcher de se poser cette question, solennellement discutée en septembre 1857 dans l'assemblée évangélique de Berlin : « D'où vient que le réveil de la foi n'a point encore ramené le réveil de la vie chrétienne ? » et d'y répondre comme il y fut répondu alors par Beyschlag, comme Rothe et bien d'autres l'ont fait depuis : que les doctrines du XVIme siècle ne sont plus en complète harmonie avec l'état et les besoins actuels des esprits.

C'est sous l'influence de ces réflexions [3] que s'est formé insensiblement dans les anciennes écoles orthodoxes, ce qu'on appelle aujourd'hui le « tiers parti » qui compte dans les églises luthériennes et réformées, nombre de théologiens jouissant d'un juste renom. Tout en admettant l'influence de l'esprit divin dans la composition des Écritures, ce parti se réserve le droit de traiter une foule de questions critiques longtemps interdites par l'orthodoxie. Il veut qu'on regarde désormais comme le lien de l'église chrétienne, non plus la croyance en l'infaillibité des Livres saints, ni à celle du « Canon providentiel, » mais la foi vivante en la personne de Jésus-Christ, et à un surnaturel restreint qu'on ne définit que vaguement.

En Allemagne, ce parti forme le centre de l'école de Schleiermacher. Neander, l'un de ses chefs les plus illustres, ancien collaborateur de la *Gazette évangélique de Berlin*, n'avait pas tardé à protester contre son système de délation, mortel ennemi des droits de la science. Dans ses ouvrages d'histoire biblique, il ne se fit aucun scrupule de révoquer en doute le récit littéral de certaines guérisons et de certains mira-

[1] Voir la *Revue chrétienne* de juin 1867 et d'août 1866, le *Galignani's Messeng.* d'avril 1858, le *Chrétien évangélique*, etc. La *Revue chrétienne* d'août 1866 constatait en particulier la langueur des églises du réveil et en général le peu d'efficace durable des réveils suisses, anglais et américains les plus vantés.

[2] *Chrétien évangélique* de février 1866, l'*Espérance* de janvier, ibid. — Dorner, l. c., 779, 786.

[3] Le *Semeur* du 28 juillet 1847 observait déjà que le protestantisme est en voie de réforme, que l'œuvre du XVIme siècle est usée, et que, si le protestantisme fait de grandes choses, ce n'est plus, au moins, celui de Luther et de Calvin.

cles, tels que ceux de la Pentecôte, de la conversion de saint Paul, de la tentation de Jésus, où il déclarait ne voir qu'un pur symbole. L'éclat produit par l'ouvrage du Dr Strauss, avait, selon lui, pour cause principale, les efforts que le parti orthodoxe venait de tenter pour remettre en crédit la notion mécanique de l'inspiration. Dans la préface de la *Revue théologique* qu'il entreprit en 1850 avec les Drs Nitzsch et J. Müller, il se déclara d'accord avec eux, dans la conviction qu'aucun progrès ne pouvait avoir lieu dans l'intelligence des vérités confiées à l'Église sans une distinction formelle entre la Parole de Dieu et l'Écriture sainte, une nouvelle détermination des rapports entre les deux Testaments, une pleine liberté de recherches sur le canon biblique, etc. Un grand nombre de théologiens d'Allemagne l'ont suivi dans cette voie et le Dr Tholuck affirmait, il y a plus de vingt-cinq ans, qu'on n'y trouverait pas deux théologiens partisans de l'inspiration absolue de la Bible.

Dans les églises réformées de langue française, c'est de Samuel Vincent et d'Alex. Vinet que date surtout ce mouvement progressif.

Samuel Vincent, dans les commencements de son pastorat à Nîmes, en 1809, était demeuré imbu de la théologie intellectualiste de son temps. Pour lui, comme pour Chalmers, dont il avait traduit les *Évidences du Christianisme,* la révélation était « l'enseignement de vérités qui, sans elle, auraient été pour toujours hors de la portée de l'esprit humain. La divinité de cette révélation, démontrée par les preuves extérieures qu'on tirait principalement des miracles et des prophéties bibliques, imprimait un même cachet d'autorité à tout le contenu du Nouveau Testament, en sorte qu'à moins de nier la révélation, le protestant n'en pouvait rien rabattre. » Plus tard, sans combattre ces faits miraculeux qu'il trouvait mêlés au tissu de l'histoire évangélique, il ne tarda pas à reconnaître l'insuffisance de la preuve qu'on en tirait. Kant, Schleiermacher, de Wette, qu'il étudia, lui apprirent à donner à ses convictions chrétiennes une base plus solide. « A dater de cette époque, dit son ami Ferd. Fontanès, on trouve dans ses publications plus de profondeur, une tendance plus prononcée à mettre le christianisme en rapport avec les faits de conscience et les besoins de notre âme [1]. Sans cesser d'appeler la réflexion et la science au secours de la religion his-

[1] Voy. ses *Mélanges de religion et de morale,* 1820-24.

rique et de la théologie, il pénètre plus avant dans la nature humaine, asse des idées au sentiment qui les a produites, et tire du cœur une i palpitante de vie et de fécondité. Telle est la seconde phase, le second oment de sa carrière théologique. L'accord intime du christianisme vec la conscience, sa puissance pour réveiller en l'homme le principe ivin, pour transformer en lui l'être moral, tel est le principal titre qu'il voque dès lors en sa faveur. »

Samuel Vincent fut ainsi l'un des premiers à faire sortir la théologie éformée française de l'ornière où elle était engagée. Il quitta la collaoration des *Archives du Christianisme*, de même, et pour les mêmes notifs que Neander avait quitté celle de la *Gazette de Hengstenberg*, et édigea de concert avec Fontanès le journal mensuel : *Religion et christianisme*, où il proclama le pur spiritualisme chrétien. Il ne vécut pas ssez pour en suivre jusqu'au bout les applications fécondes. Mais cette question qu'il se posait dans la préface d'un ouvrage publié en 1837, eu avant sa mort : « Qu'y a-t-il de passager, qu'y a-t-il de permanent lans le christianisme ? » et cette maxime, par laquelle il semble avoir voulu y répondre : « Tout dogme qui n'éveille pas un écho dans l'âme, qui ne lui fait pas rendre un son, n'est pas nécessaire au salut [1], » ces simples mots nous prouvent à quel point ses vues s'étaient élargies.

Alexandre Vinet ne devait pas tarder à le suivre, et bientôt à le devancer dans cette voie. Né à Lausanne, en 1797, mais professeur de littérature française à Bâle, pendant que de Wette était en exil dans cette ville, il y subit probablement, par son intermédiaire, l'influence de Schleiermacher [2]. Ses croyances religieuses n'étaient pas encore fixées, lorsqu'il apprit, en 1824, les atteintes qui, dans son lieu de naissance, venaient d'être portées aux droits des orthodoxes dissidents, la dispersion de réunions inoffensives par la violence populaire et par un gouvernement qui s'en faisait l'aveugle instrument. Précisément occupé en ce temps-là de la grave question de la liberté religieuse, il prit hautement la défense des opprimés, et en épousant leur cause, épousa leurs doctrines [3], qui d'ailleurs trouvaient à Bâle des sectateurs zélés. Toutefois, en les professant du haut de la chaire, il ne tarda pas à

[1] *Encycl. des sc. rel.*, V, 203.
[2] *Real-Encycl.*, XVII, 190.
[3] Voyez la première édition de ses *Discours* en 1831, et les *Remarques de M. Astié* sur leurs éditions successives (*Real-Encycl.*, XII, 1109).

faire quelques-unes des observations dont nous parlions tout à l'heur et que faisait, à la même époque, en Angleterre, le célèbre pr dicateur F. Robertson. Dans ses efforts pour amener à l'Évangile l hommes instruits de son temps, il éprouva qu'une prédication qui ava plein succès auprès d'auditeurs convertis, n'était pas toujours la pl propre à convertir, qu'insulter la raison n'était pas le moyen de réduire au silence, que nier la liberté humaine, rabaisser le sentime et les œuvres au profit de la foi, se déclarer sauvé par cela seul qu'c était certain de l'être, c'était donner contre l'écueil de l'antinomism et, en tous cas, étonner ceux qui trouvaient dans l'Évangile de to autres enseignements [1].

Le travail qui s'opérait sourdement dans son esprit se fit jour d son installation dans la chaire de théologie pratique à Lausanne, e 1837. Il combattit hardiment quelques-uns des défauts de la prédica tion du réveil, et à mesure qu'il vit de plus près ceux dont il avait c loin plaidé la cause, ses idées prirent insensiblement un nouveau tour En 1839, à la vérité, lorsque le grand conseil vaudois supprima la signa ture obligatoire de la confession helvétique, il se prononça contre cet immixtion de l'autorité civile dans les choses de la foi. Mais, huit a plus tard [3], lorsqu'après la démission des pasteurs, il s'agit d'organis la nouvelle église libre, le symbole dogmatique qu'il proposa pour ell fut d'une sobriété, d'une largeur qui scandalisa plus d'un membre d synode, tant y tenaient peu de place les dogmes qui, dans la théolog du réveil, sont réputés fondamentaux, et dès lors il ne cessa d'insist sur la part trop faible qu'on y faisait à la sanctification dans l'œuvre d salut. « La conversion, disait-il, n'est rien, sans la sanctification qui l continue. » La foi ne sauve, disait-il encore, que parce qu'elle rég nère; et avec Origène : « La sainteté, c'est le paradis, le vice, c'est l'er fer. » Il refusa de faire partie de l'Alliance évangélique, parce qu'il n pouvait souscrire au dogme de la rédemption par une satisfaction étran gère. Comme Schleiermacher, il reconnut toujours mieux l'insuffisanc de l'ancienne apologétique [4] fondée sur les preuves externes, l'impossi

[1] Astié, *Esprit de Vinet,* II, 20, art. 281, 384. Vinet, *La réforme du 11 ma 1847.*

[2] Astié, *Esprit de Vinet*, p. 387-388. D'Haussonville, *Revue des Deux Monde* janvier 1875. *Encycl. rel.*, XII, 1095.

[3] *Revue de théologie*, IV, 348.

[4] Astié, *Esprit de Vinet*, 339.

lité pour l'homme de devenir chrétien, tant que sa conscience et son eur ne sont pas gagnés par l'excellence même du christianisme. « Les iracles, disait-il comme Pascal, ne convertissent pas; on en peut dire itant des prophéties..... La divinité de l'Évangile se prouve par sa uissance, c'est-à-dire par son accord avec les aspirations et les besoins s plus élevés de l'homme..... Christ est le centre de l'Évangile ; être irétien, c'est lui appartenir [1]. » « Le grand mérite de la réforme a été : rendre à l'individu toute sa responsabilité, de le soustraire au régime ımmode de la foi d'autorité et de lui imposer la plus sévère des lois, elle de la liberté. Le principe caractéristique du protestantisme est en ehors du dogme, c'est l'indépendance absolue de la conscience. »

Ce subjectivisme, cet individualisme de la théologie de Vinet, aurait u le conduire fort loin, sans l'influence de son entourage et de ses ttaches orthodoxes. Il autorisait, en quelque sorte, chacun à dépouiller ı religion de tous les éléments que sa conscience repousse, à regarder omme un hors-d'œuvre tout ce qui ne se trouve pas en rapport avec on sentiment intime; c'était, en un mot, faire du côté de la théologie ıoderne une bonne partie du chemin. Si Vinet n'entrevit point toute la ortée de ses principes, quelques-uns de ses disciples en eurent une vue lus distincte. L'un d'eux, qui joignait à la tendance subjective puisée ans ses leçons une culture théologique supérieure à la sienne, appelé ientôt lui-même à professer dans une école soumise aux doctrines héopneustiques de l'Écosse, ne tarda pas à s'élever contre une théologie qu'on faisait reposer sur de telles bases, déclarant que le penhant pour la théopneustie était toujours en raison inverse de la naturité des études exégétiques. Il s'ensuivit, en 1850, une rupture clatante qui donna naissance à la *Revue de théologie de Strasbourg*, un les premiers manifestes de la théologie moderne en France [2].

D'autres disciples de Vinet, moins conséquents ou plus dociles, propagèrent ses principes, non seulement en Suisse, mais en France, où léjà son influence s'était fait sentir par la prédication de Verny, par la ublication du *Semeur*, enfin par les pasteurs vaudois qui, après leur lémission, y furent appelés à diriger des églises et des écoles. Ainsi, et ıvant tout, par l'effet du mouvement général de la science, se forma dans

[1] Ibid.
[2] *Revue de théologie*, p. 200-214.

la communion réformée « un tiers parti, » analogue à celui que no avons vu naître dans la communion luthérienne[1]. Encore plus fam lier que n'était Vinet avec les procédés de la critique biblique et l résultats de l'histoire du dogme, ce parti a rompu toujours plus nett ment avec celui de l'infaillibilité et celui du « Canon providentiel, avec l'ancienne apologétique fondée sur les preuves extérieures, avec doctrine du péché originel dans le sens absolu d'Augustin, la théor juridique de la « satisfaction équivalente » selon Calvin, la doctrine la trinité formulée par les anciens conciles. Il ne reconnaît en Jés « l'homme-Dieu » que sous la réserve de sa subordination à la person du Père, hésite sur la personnalité du Saint-Esprit, enfin n'admet comm Guizot, de surnaturel chrétien, qu'en tant que l'origine du christianism lui paraît inexplicable dans l'ordre des faits naturels, quelque idée qu'c se forme d'ailleurs des miracles particuliers et proprement dits. Accu par l'ancienne orthodoxie, et très sévèrement quelquefois[2], de travaille par sa méthode philosophique, au renversement du christianisme, tiers-parti l'accuse à son tour de le livrer au mépris des hommes écla rés, et de tendre, par son despotisme étroit, à perpétuer le rationalism

En vain l'orthodoxie rappelle-t-elle avec quelque aigreur les princip d'où l'on a si outrageusement dévié, en vain se raidit-elle contre la thé logie nouvelle, elle se voit elle-même entraînée par le courant. Ne pouva obtenir un retour complet aux vieilles doctrines, elle est obligée, so peine d'isolement, d'entrer dans la voie des compromis, de se content de ce que le tiers-parti veut bien lui accorder. Pourvu qu'on l sacrifie l'unitarisme direct et la théologie libérale, elle finit, comme c l'a vu en mainte occasion, par adhérer aux professions de foi les moi strictes sur les dogmes qu'elle déclarait naguère de première importance

Rien ne peint mieux le désarroi actuel des partis rétrogrades q l'impossibilité où ils se sont trouvés de rétablir les ancienn confessions de foi[4], leur embarras lorsqu'il s'est agi d'en promulgu

[1] De Pressensé, *Supplément à la Revue chrétienne,* 1861.

[2] Voy. entre autres le *Record* anglais et l'*Espérance* de M. Pédézert, dans le polémique contre la *Revue chrétienne.*

[3] Dans le meeting annuel des baptistes de Londres, en 1876, le ministre of ciant a déclaré faire consister l'union chrétienne dans la communauté d'esprit av Jésus-Christ.

[4] *Théol. et phil.* de décembre 1877. A Genève, la même école qui en 1832 s'éta

e nouvelles, la multitude des tentatives déjà faites dans ce but, et ussitôt avortées, la largeur inattendue des nouvelles formules adoptées ar les églises libres ou nationales qui, sur ce point, avaient professé plus de fixité.

La difficulté a été bien plus grande encore lorsqu'il s'est agi d'unir ous un même drapeau dogmatique les membres orthodoxes des églises le divers pays, comme on se l'est proposé par la fondation de «l'alliance vangélique. » L'esprit d'exclusion auquel s'étaient livrés les premiers promoteurs du réveil religieux, avait abouti à un fractionnement qui levint, à la longue, inquiétant et bientôt importun pour eux-mêmes. A voir l'orthodoxisme s'émietter en une multitude d'églises et de chapelles lissidentes, ayant chacune un symbole bien rigide, on craignit à la fin le l'avoir compromis dans l'opinion, affaibli en face de son redoutable adversaire. On se trouva gêné soi-même sur l'étroit théâtre où l'on s'était confiné, et qui ne s'agrandissait point comme on l'avait espéré d'abord. Réduit ainsi à ne se faire entendre que devant des assemblées peu nombreuses et toujours les mêmes, on voulut se mettre plus au large; on se dit que, pour reconnaître des autorités ecclésiastiques différentes, on ne laissait pas d'avoir des points communs sur lesquels on pourrait s'entendre, ne fût-ce que pour exclure de communs adversaires, et c'est sur cette pensée que fut fondée « l'alliance évangélique. » Le projet conçu d'abord en Écosse, peu après la nouvelle sécession de 1843, définitivement arrêté dans une assemblée à Londres, en 1846, trouva bientôt faveur chez les orthodoxes de l'ancien et du nouveau monde. Mais, pour réunir dans ces assemblées réputées « écuméniques, » tenues successivement à Londres, à Berlin, à Paris, à Amsterdam, à Genève, à New-York, un nombre considérable de fidèles, tant dissidents que nationaux, que de concessions ne dut-on pas se faire mutuellement, que de doctrines, jusque-là regardées comme d'importance capitale, ne fallut-il pas mitiger ou rayer du symbole reçu ! Le symbole en neuf articles rédigé en Angleterre, tout

déclarée invariablement liée à la seconde confession de foi helvétique, s'est déclarée récemment non traditionnelle, non asservie aux confessions de foi. Le journal *La Semaine religieuse* a déclaré à plusieurs reprises ne vouloir s'inscrire contre aucune des vérités nouvellement démontrées par la science théologique. De là vient de résulter une scission entre le parti de l'ancienne dissidence qui demeure fixement attaché à la confession helvétique et un parti qui se déclare plus progressif.

latitudinaire qu'il parut en Écosse, parut étroit aux orthodoxes d
continent. Il fallut le réduire à cinq articles, puis à trois, puis à un seu
sur lequel, même, on ne se montra pas absolument strict.

Telle est donc aujourd'hui la situation d'un parti théologique qui, a début de ce siècle, se faisait gloire de son immobilité et prétenda l'imposer à l'Église tout entière. Poussé en avant par le tiers-parti, q lui-même subit l'influence d'une école plus avancée, il abandonne l'u après l'autre ses anciens retranchements, abaisse en temps opportu son étendard, sacrifie ses dogmes caractéristiques ou, s'il affecte d'e retenir les termes, en amoindrit de jour en jour le sens.

Ainsi s'accomplit graduellement, au sein du protestantisme, cett réforme qu'appelait de nos jours le progrès général des lumière Les idées nouvelles que suggèrent à quelques-uns des vues plus nette des besoins spirituels plus profonds, étonnent d'abord le gran nombre. Mais, unies à des sentiments dont le sérieux ne saurait êtr mis en doute, elles s'imposent à d'autres esprits qui, en les modé rant peut-être, facilitent leur chemin parmi la foule. Ce qui d'abor passait pour hérésie, n'est bientôt plus qu'une simple hardiesse, ave laquelle les plus timorés ne tardent pas à se familiariser. De degrés e degrés la vérité se fait jour, franchit l'une après l'autre les barrières qu'o lui oppose, se répand de proche en proche, par la voie lente, mais sûre que Dieu lui a tracée. La religion, qu'à chaque pas en avant on avai cru menacée, ne fait au contraire que s'affermir. Puis, à mesure que l parti de l'immobilité se montrera moins tranchant dans ses affirmations moins provoquant dans ses censures, le parti du progrès, à son tour pourra, sans trahir l'intérêt de la vérité, modérer une oppositio devenue moins nécessaire, quitter à propos le champ de la controverse. suivre enfin le précepte et l'exemple de saint Paul qui, tout en défendant la liberté chrétienne contre de tyranniques exigences, évitait d'en faire une pierre d'achoppement pour ses frères, savait condescendre aux infirmités des faibles, et recommandait à tous de rechercher la paix et l'édification mutuelle par l'union de la charité et de la vérité.

§ 5.

De quelques hautes murailles qu'une église s'entoure, elle ne saurait se soustraire pour toujours à la loi du progrès. Ce progrès que nous

nons de voir s'opérer chez les nations protestantes, pénétrer même iez celles qui s'y étaient montrées d'abord le plus rebelles, devait se ire jour aussi dans plus d'une nation catholique, et d'abord chez celles ont le contact habituel avec les populations protestantes lui préparait n plus facile accès. Ici donc, c'est encore du côté de l'Allemagne que oivent premièrement se tourner nos regards.

Il s'y est manifesté de notre temps dans deux directions différentes. L'une des deux, assez analogue aux tendances du réveil piétiste, rovenait surtout de l'école que nous avons vue fondée en Bavière ar Michel Sailer, Baader, Ellendorf, Martin Boos, les curés Henhöser, utz, Helfrich, d'autres encore, disciples de ce théologien, nourris omme lui des ouvrages des anciens mystiques, et presque tous en elation avec les piétistes modernes, faisaient consister l'essentiel de la eligion, non dans l'union extérieure avec l'Église, mais dans l'union irecte avec Christ, indépendante, selon eux, de toute pratique extéieure. Plusieurs d'entre eux, traitant de vaines parades les pompes du atholicisme, répandaient parmi les étudiants et le peuple le mépris des ndulgences, ainsi que du culte des images et des saints. Ils s'attirèrent insi, de la part du clergé, des persécutions violentes qui obligèrent les ins à se réfugier avec leurs adeptes dans les pays protestants, plusieurs nême à embrasser la réforme, tandis que d'autres se livrèrent aux carts du fanatisme, trop fréquent chez les sectes persécutées. Dans les ouvents du Tyrol, quelques religieux, adoptant les rêveries de Rose le Lima, crurent sérieusement avoir reçu les stigmates du Sauveur. Les paroissiens de Pöschl, curé de Lintz, qui, après sa destitution, n'avaient point voulu reconnaître d'autre pasteur, se portèrent aux mêmes violences que les réveillés de Zurich. En 1817, dans un de leurs conventicules, ils immolèrent le vendredi-saint une jeune fille qui voulut elle-même mourir pour expier les péchés de la communauté. Ces funestes excès ouvrirent les yeux des chefs du parti qui, depuis, restreignirent leur mysticisme dans de plus sages limites, et selon l'exemple de François de Sales, ne cherchèrent plus qu'à mêler au catholicisme un salutaire levain de spiritualité.

L'autre tendance progressive au sein du catholicisme allemand sortit plutôt des régions de la science.

Depuis la fin du siècle dernier et jusque vers l'an 1835, un grand nombre d'ecclésiastiques catholiques, élevés dans les universités mixtes

d'Allemagne et vivant familièrement avec les protestants, avaient renonc à beaucoup d'anciens préjugés et s'étaient rapprochés des doctrin évangéliques. Les universités catholiques elles-mêmes, fondées da diverses villes de l'ouest et du midi, celles de Vienne, de Munich, c Bonn, stimulées par le voisinage des universités protestantes, avaie favorisé dans leur propre sein la culture des sciences théologiques; il e était sorti des docteurs qui, à bien des égards, pouvaient marcher c pair avec les représentants de la science luthérienne et réformée. Te étaient Iahn, Hug, Scholz, dans la critique et l'isagogique biblique Locherer dans l'histoire de l'Église, etc. Quelques-uns même ne cra gnaient pas, dans l'exposé des dogmes, de mettre à profit les systèm philosophiques de Kant et de Schelling, et les travaux de Schleierm cher. Frohschammer, prêtre à Munich, ayant publié une introduction la philosophie, où il pressait l'Église de se mettre au niveau de la scien et de la civilisation moderne, fut suspendu de ses fonctions, et tous s ouvrages mis à l'index [1]. Reyberger déclarait ne reconnaître pour vra et authentique la tradition de l'Église, qu'autant qu'elle s'accordait ave l'Écriture, la nature humaine et la saine raison. D'autres, classa parmi les vérités « divines » le dogme de la présence réelle, ne vou laient reconnaître dans celui de la transsubstantiation qu'un dogm « ecclésiastique. » Hermès, professeur à Munster, puis à Bonn, décla rait que la foi romaine, toute fondée sur l'autorité, ne pouvait éleve les esprits au-dessus du doute, et s'efforçait de donner une base plu solide à la doctrine catholique, en la conciliant avec la raison [2].

C'était dans le culte et la discipline que des réformes se montraie surtout urgentes, et ce fut aussi de ce côté que les principaux amis d progrès dirigèrent leurs efforts. Le baron de Wessenberg fut un de ceu qui s'y employèrent avec le plus d'ardeur [3]. Né à Dresde et destiné l'état ecclésiastique, il avait fait de bonnes études à Dillingen, où s'était lié avec Sailer, et après les avoir complétées à Vienne, il s'éta établi à Constance. L'évêque de cette ville, Dalberg, que Bonapart avait nommé prince-primat d'Allemagne, choisit pour son vicair général Wessenberg, dont le zèle et les lumières remplirent entièremen

[1] *Disciple de Jésus-Christ* d'avril 1865.

[2] Gieseler, V, 328. Hagenbach. *Vorlesungen*, VI, 453.

[3] Gieseler, V, 104. *Revue des Deux Mondes*, 1er février 1846: L'*Allemagne d présent*.

on attente. Sans rompre avec l'orthodoxie catholique, il combattit la uperstition, réforma le culte, y introduisit autant qu'il était possible la ıngue vulgaire, donna tous ses soins à l'instruction du clergé, établit ntre les élèves les plus avancés des conférences qu'il présidait et dont l consignait les résultats dans un recueil périodique. Après la mort de)alberg, en 1817, le chapitre voulait le lui donner pour successeur; nais Pie VII déclara ne l'agréer ni comme évêque, ni comme vicaire ;énéral, et refusa de le recevoir lorsqu'il vint à Rome pour se défendre ;ontre ses accusateurs; son chapitre ne laissa pas de le nommer gardien le l'évêché, fonction qu'il remplit avec un égal dévouement. C'est dans ce temps qu'il projeta la création d'une église allemande avec un primat national et un concordat avec Rome; mais le droit divin était cher aux princes catholiques, et ce fut d'accord avec eux, qu'en 1827 le pape constitua l'évêché du Haut-Rhin sous la direction d'un métropolitain siégeant à Fribourg. Wessenberg se démit alors de ses fonctions et vécut dans la retraite, pendant que la réaction ultramontaine poursuivait son chemin. Au nom de Wessenberg, il faut associer celui de Werkmeister, ancien bénédictin, puis haut conseiller ecclésiastique à Stuttgart, qui publia les *Libres recherches sur l'infaillibilité de l'Église catholique, et sur le culte de la Vierge Marie et des saints*, et depuis 1806 jusqu'à sa mort, en 1823, une *Revue annuelle de théologie et de droit ecclésiastique*, traités au même point de vue libéral [1].

Vers le même temps vivait à Fribourg, en Suisse, le vénéré père Girard, auteur de ce système libéral d'enseignement, dont M. Ernest Naville a fait un si honorable et si juste éloge [2], mais qui lui attira la haine acharnée des jésuites, ses rivaux. Antoine Theiner, de Breslau, dans son ouvrage sur « l'église catholique en Silésie » (1826), dévoila sans ménagement quelques-uns des abus les plus saillants de la doctrine, du culte et du gouvernement catholiques, et, par sa polémique au sujet du célibat obligatoire, provoqua, en 1824, contre cet abus, des pétitions de nombreux ecclésiastiques du midi de l'Allemagne, et même du diocèse de Trèves.

La papauté, il est vrai, forte de l'esprit de conservatisme extrême qui se prononçait dans toutes les cours, triompha de la plupart de ces

[1] Gieseler, V, 348.
[2] Notice sur le P. Girard.

oppositions, rejeta péremptoirement presque tous les articles qui lu étaient proposés pour le concordat, paralysa, par une déclaration solennelle, le mouvement en faveur du mariage des prêtres, depuis 1835, fi élever les ecclésiastiques dans des séminaires séparés des universités mit les facultés de théologie d'Allemagne sous la dépendance absolu des jésuites, prohiba les écrits et les doctrines d'Hermès, et exigea un rétractation de ses principaux disciples. Enfin, une conférence s'étan tenue à Bade pour demander quelques réformes dans l'Église, la cou de Rome fit échouer ce mouvement libéral, et renverser le gouvernemen de Lucerne qui l'avait appuyé.

Mais lorsque, enorgueilli par ces succès, le parti ultramontain cru pouvoir remettre en crédit les antiques superstitions, lorsque, en 1844 l'évêque de Trèves, comme pour mettre à l'épreuve la crédulité de populations, les invita à venir adorer dans son église la célèbre « tunique sans couture [3], » plus d'un million de pèlerins, il est vrai, allèren en éprouver la vertu miraculeuse; mais il suffit de la protestation d'un jeune ecclésiastique silésien, nommé Ronge, pour provoquer dans la bourgeoisie éclairée un mouvement tout pareil à celui que les excès de la réaction religieuse venaient de provoquer chez les protestants. Précédemment suspendu de ses fonctions à Breslau, pour excès de franchise, mais généralement estimé d'ailleurs, Ronge exprima, dans une lettre à son évêque, le scandale que lui causait cet acte de superstition surannée. Il fut aussitôt anathématisé et déposé de la prêtrise; mais sa lettre livrée, à la publicité, fut lue et approuvée de tous les esprits indépendants.

Vers le même temps s'était formée à Schneidemühl, près de Bromberg, une association de catholiques que la lecture de l'Écriture sainte avait convaincus de la fausseté de certaines doctrines de leur communion. Groupée autour de Czerski, jeune vicaire polonais qui fut également destitué, elle demanda au gouvernement et obtint l'autorisation de se constituer en communauté catholique apostolique, se prononçant pour la communion sous les deux espèces, contre le culte des saints et des images, contre l'absolution par le prêtre, le célibat ecclésiastique, l'interdiction des mariages mixtes et le titre de vicaire de Christ, donné au pape. Ronge, de son côté, forma en divers lieux des réunions pareil-

[3] Baur, *Kirchengesch.*, V, 292 ss. Gieseler, V, 330 ss.

es. La nouvelle église « catholique allemande, » formée de ces deux groupes, tint, en 1845, une assemblée générale à Leipzig, où la majorité adopta une profession de foi dont le vague déplut à Czerski et le détermina à se séparer. Ronge et ses associés continuèrent à parcourir l'Allemagne et y firent beaucoup de prosélytes, mais dans une classe d'hommes pour qui la religion n'était, de leur propre aveu, qu'un manteau pour couvrir la hardiesse de leurs vues politiques.

Ils ne tardèrent pas à s'allier avec les Lichtfreunde[1] qui, eux aussi, comme on l'a vu, s'étaient laissé déborder par les hégéliens et les révolutionnaires. Comme eux, compromis par cet alliage, ils s'aliénèrent la classe moyenne et virent, en 1849, leurs assemblées dissoutes avec la même facilité par la réaction triomphante. Pour l'opinion catholique libérale, ce fut là une salutaire leçon. En rompant ses attaches avec le parti de la révolution, en regagnant ainsi la confiance de l'autorité civile, elle se trouva en mesure de défier le despotisme papal, lorsque celui-ci, par son encyclique et son syllabus, ratifiés par le concile de Rome, eut encouru la méfiance et l'animosité des gouvernements. Nous avons raconté plus haut comment le brevet d'infaillibilité délivré au saint-siège, et les moyens mis en œuvre pour l'imposer à tous ses sujets déterminèrent, en Allemagne et en Suisse, le schisme de plus de cent cinquante milliers de catholiques répartis en une multitude d'églises, les unes protégées, les autres soutenues par l'État, mais toutes indépendantes du siège de Rome.

Une fois brisée la chaîne qui retenait les catholiques romains liés aux traditions du moyen âge, ces églises se rapprochent progressivement de la simplicité et de la spiritualité évangéliques. Chez elles, le célibat ecclésiastique, les vœux monastiques, la confession obligatoire, sont déjà, non en principe seulement, mais de fait abolis. Le service divin se célèbre dans les langues nationales, les idées de transsubstantiation, de sacrifice réel et expiatoire, sont exclues de la messe ; et qui peut dire où s'arrêtera ce progrès dans la vérité ?

S'il est un pays où le décret du Vatican parût devoir rencontrer une résistance énergique, c'était celui qui dès longtemps avait donné son nom à l'opposition antiromaine, celui où le gallicanisme avait jeté tant

[1] Les catholiques allemands et les amis protestants réunis fondèrent à Halle en 1847 une église libre qui ne reconnaissait point d'autre autorité que la Bible.

d'éclat et poussé des racines qu'on croyait si profondes, celui des Bossuet, des Mabillon, celui où les articles de 1682, qui déliaient le prince et enchaînaient le clergé, avaient été formulés par le clergé lui-même, où, pour ne rappeler que des temps plus modernes, le catholicisme libéral, sous la restauration, et plus tard encore sous la dynastie des Orléans, avait eu pour lui l'élite des écrivains et des publicistes, où Montalembert, devant un congrès de 4000 ecclésiastiques assemblés à Malines, déclarant que les catholiques n'avaient à regretter aucune des institutions du moyen âge et dans le temps présent n'avaient rien à redouter, insistait « sur la nécessité d'unir désormais étroitement ensemble la liberté et le catholicisme ; » où l'un de ses amis, catholique non moins zélé, affirmait [1] que « l'Église, pour reprendre aujourd'hui son ascendant, devait s'approprier toutes les vraies lumières répandues dans le monde, que la philosophie catholique, au lieu d'être démonstrative, comme au moyen âge, devait être inquisitive, ramener à la foi par l'examen, » où enfin un archevêque de Paris louait publiquement le prédicateur qui, dans la chaire de Notre-Dame, venait d'affirmer « la solidité des bases que la raison fournit à la morale, » et de représenter comme le mandat essentiel de l'Église de « préparer les fidèles à entrer en communion directe avec Dieu, » où enfin prélats, religieux et catholiques libéraux, déploraient de concert la convocation du concile de Rome, et semblaient prêts à s'unir pour blâmer le décret qui devait y être rendu [2].

Et cependant, à l'exception de l'éminent prédicateur que nous citions tout à l'heure, et qui déjà précédemment dénoncé par les jésuites, plutôt que de trahir sa conscience, avait préféré quitter la chaire qu'il illustrait, pas un de ces prélats, pas un de ces religieux n'a osé refuser sa signature au décret du Vatican ; les évêques de Paris, d'Orléans, de Sura, ont quitté la fière attitude qu'ils avaient conservée durant les débats ; le Père Gratry a rayé d'un trait de plume les plus solides objections consignées dans ses ouvrages, l'Oratoire et la Sorbonne tout entière ont plié sous le même joug. Les sentiments de Lacordaire contre l'infaillibilité papale n'ont été connus qu'après sa mort, et, quant à Montalembert qui les a révélés, ce n'est qu'au lit de mort qu'il a abjuré lui-même son culte pour « l'idole qu'on encensait au Vatican. » C'en

[1] *Revue des Deux Mondes*, 1er novembre 1852.
[2] Voir le *Correspondant* du 1er novembre 1869.

est fait, l'ancien gallicanisme s'est éclipsé. Peut-être, au reste, chez le haut clergé français, n'a-t-il jamais été qu'une doctrine de circonstance. Qui ne se rappelle dans quel intérêt il avait rédigé sa déclaration de 1682, avec quel empressement il s'était ensuite excusé de cet acte auprès du saint-siège, et quelles instances il avait faites auprès de Louis XIV pour en suspendre l'effet [1]? A plus forte raison de nos jours, ce retour à l'ultramontanisme a-t-il pu se comprendre, et jusqu'à un certain point s'excuser. Après tant de preuves que le pouvoir civil, en France, avait données de son instabilité, après les horribles excès auxquels l'anarchie révolutionnaire s'était portée contre le clergé, on comprend que celui-ci, ne trouvant autour de lui aucun appui assuré, le chercha au Vatican sous l'aile protectrice des jésuites. Dans de telles circonstances, il se livra tout entier à leur direction, repoussa toute lumière, toute science, qui aurait pu leur porter ombrage, et jusqu'au simple bon sens capable de contrôler leurs miracles et leurs nouvelles dévotions; tout évêque crut devoir son encens au sacré-cœur, sa foi à la parole du pontife infaillible [2].

Quant au clergé inférieur, sorti en général des dernières classes de la population, élevé par les jésuites dans les séminaires, séquestré de tout commerce avec les protestants, placé par le concordat sous l'entière dépendance des évêques, il marchait sous leurs ordres, comme le disait certain archevêque, « avec la docilité d'un régiment. » Ce n'était guère qu'en temps de révolution qu'il avait osé montrer quelque velléité de résistance, et parler de rendre l'église de France indépendante de Rome. Mais pour cela il ne suffisait pas, comme on l'essaya à Lyon, en 1864, d'opposer à la liturgie romaine une prétendue liturgie de saint Irénée, encore moins, comme en 1830, de décorer du titre « d'église de France » une microscopique chapelle ouverte à Paris, de s'en intituler le primat, d'y célébrer la messe en français, et d'associer dans le prône le panégyrique de Napoléon à celui de Jésus-Christ.

Parmi les laïques eux-mêmes, le catholicisme antipapiste ne compte plus guère qu'un petit nombre d'adhérents sérieux. Depuis longtemps il ne trouve en France pour le soutenir et le stimuler, rien de ce qui le

[1] « La France, dit M. de Rémusat, avait une heureuse combinaison de christianisme et de nationalité, c'était l'église gallicane.... Mais aujourd'hui l'on ne peut guère espérer de rétablir le gallicanisme. »

[2] *Encycl. des sc. rel.*, V, 238 ss.

soutient et le stimule en Allemagne. Le souffle jésuitique a glacé tout élan intellectuel, tout individualisme religieux, et ne laisse aux esprits indépendants d'autre refuge que l'indifférence. Le jansénisme, s'il subsiste encore, vit retiré dans un vieux quartier de Paris. La noblesse, dans ses rêves de légitimité, lie étroitement sa cause à celle de l'évêque de Rome. La classe opulente, dans l'effroi que lui causent les révolutions, demande à la religion, non d'éclairer le peuple, mais de le tenir en respect. Le peuple lui-même, élevé dans l'ignorance par un clergé qui jusqu'ici s'attribuait le monopole de l'instruction, n'ose, même après qu'il a cessé de croire au prêtre, ni repousser son ministère, ni résister à son influence, ou n'y résiste que dans les temps de troubles, par des violences qui tournent au profit de la réaction. Enfin, dans un État composé d'éléments aussi divers, et cependant aussi centralisé que la France, nul gouvernement n'eût osé autoriser les mesures qui ailleurs, sous le régime communal, se sont accomplies sans difficulté. Point donc de place aujourd'hui dans l'église de France pour quiconque voulant demeurer catholique, réclame la liberté de penser. En dehors de l'ultramontanisme et de la philosophie, il n'y a que l'irréligion, ou tout au moins le scepticisme. « Le christianisme libéral, dit M. Vacherot, pourra faire de nombreuses conquêtes dans le monde protestant. Quant aux sociétés catholiques, elles y répugnent invinciblement. En France, particulièrement, il serait peut-être plus facile de passer brusquement de la religion à la philosophie, que de s'arrêter à un christianisme quelconque [1]. » C'est ce que fit Lamennais, après sa rupture avec Rome. Il enjamba d'un bond le catholicisme, et le protestantisme qu'il traitait de « système bâtard, » et publia son « Esquisse d'une philosophie. » Avant lui, Jouffroy parlait du christianisme comme de la religion après laquelle on ne pouvait en attendre aucune autre, et de la philosophie comme devant seule lui survivre.

Ce serait donc sur le parti philosophique seul qu'il faudrait aujourd'hui compter, en définitive, pour l'affranchissement de la France catholique. Il vaut dès lors la peine d'examiner de près dans quel sens incline de nos jours la philosophie, dans quels termes elle se trouve avec le

[1] Opposons toutefois à cette opinion celle de M. de Rémusat, qui reconnaît au protestantisme l'avantage de pouvoir, sans se détacher de la tradition évangélique, être un christianisme national.

hristianisme, et si ses évolutions actuelles tendent à l'en éloigner ou à 'en rapprocher.

§ 6.

On a pu craindre un moment, nous l'avons dit, de voir les découvertes modernes de la science dans les domaines de la nature et de l'histoire, mettre de nouveau la philosophie en état d'hostilité contre a religion.

Cette crainte semblait d'autant plus fondée que, dans le même temps, le soi-disant philosophes chrétiens, pour rehausser, à ce qu'ils croyaient, le prix de la révélation, patronaient de nouveau le scepticisme philosophique, prenaient à tâche d'infirmer les preuves naturelles les plus convaincantes en faveur de la providence et de l'immortalité et, comme s'ils n'eussent jamais entendu parler du théisme de Socrate et de Platon, répétaient d'un ton d'oracle: « Chrétien ou athée » « catholique ou panthéiste. » C'était, pour complaire à quelques croyants, faire la partie belle aux incrédules. M. de Rémusat demandait à ces philosophes, si les sectateurs de la religion naturelle dans le siècle dernier, les Turgot, les Malesherbes, les La Fayette, les Roland, les autres Girondins étaient, ne fût-ce qu'au point de vue religieux, des caractères sans valeur, et si le scepticisme philosophique qu'on caresse au profit malentendu de la foi, ferait des âmes mieux trempées [1].

Des routes nouvelles et plus sûres ont été tracées de nos jours pour réconcilier la philosophie avec la religion. M. Saint-René Taillandier [2] observe que les métaphysiciens allemands, effrayés des excès de la révolution de 1848 et de l'usage que ses agents ont fait de la philosophie de Hegel, cherchent à sortir enfin du cercle fatal du panthéisme, où depuis Fichte la métaphysique allemande s'était renfermée et à réconcilier la philosophie avec la morale et la religion. L'hégélien Rosenkranz, au risque d'inconséquence, proclame la personnalité de Dieu, et paraît vouloir abandonner la stérile méthode ontologique pour revenir à l'étude de l'âme. La plupart des philosophes d'outre-Rhin se disent des « Kantistes réformés, » abandonnent le demi-scepticisme de Kant

[1] *Revue des Deux Mondes*, 1er août 1867.

[2] *Revue des Deux Mondes* du 15 août 1853 : *Rénovation philosophique et religieuse de l'Allemagne depuis 1850.*

qui a enfanté l'idéalisme de Fichte, de Schelling et de Hegel, et reviennent à la méthode d'observation. Tels ont été entre autres Herbart et surtout Fichte le fils, par la publication de son « Éthique, » Chalybæus dans son « Éthique spéculative, » Ulrici et Wirth, qui tous font à la religion une place à côté de la philosophie. M. Maurice Carrière montre en elle le plus haut développement des facultés humaines, et désigne notre génération comme appelée à terminer la lutte entre la religion et la philosophie en s'attachant à un christianisme viril, réconcilié lui-même avec tout ce qu'il y a eu de vrai, de grand et de beau produit en dehors de lui.

Plus récemment en France, en Suisse, en Angleterre, aussi bien qu'en Allemagne, des philosophes vraiment dignes de ce nom, se plaçant pour défendre le théisme sur le terrain même des sciences naturelles, où d'autres s'étaient placés pour l'attaquer, ont démontré l'incertitude, tout au moins, de plusieurs des faits allégués par les naturalistes athées. Ils répondent à ceux qui prennent pour unique et universel principe des choses une « matière active ayant en elle de la force, » que cela même c'est avouer l'insuffisance de la matière seule, et se voir conduit à reconnaître que c'est l'esprit seul qui dirige tout [1]. Ils nient hardiment les générations spontanées ; ils ont plus que des doutes sur la transformation indéfinie des espèces qui, d'ailleurs, n'exclurait point une première création et, quant aux faits dont la réalité est moins contestable, ils combattent victorieusement les conclusions qu'on a prétendu en tirer [2].

En vain scrutent-ils, interrogent-ils la matière, ils déclarent ne trouver en elle aucun indice de cette force motrice spontanée, bien moins encore de cette intelligence qu'on veut lui prêter. L'organisme rendît-il compte des phénomènes de l'esprit et de la vie, ils demandent qui rendra compte de l'existence de cet organisme lui-même, qui a fait le cerveau capable de *sécréter* la pensée, qui l'a pourvu de cette *électricité nerveuse*, capable de sentir, d'observer, de juger, de vouloir et de communiquer l'effet de sa volonté ; et les interpellant sur l'un quelconque de ces organes, sur l'œil en particulier, ils demandent, s'il peut entrer

[1] Janet, *Revue des Deux Mondes*, août 1873.

[2] Voir les ouvrages de MM. Flourens, Pasteur, Vürz, Caro, Chevreul, Mayer, Herr et d'autres naturalistes distingués de nos jours, tous cités comme théistes zélés.

ans l'esprit d'un homme sensé, de le regarder comme le produit d'un tre inintelligent, de la lumière par exemple. Ils demandent encore omment un être purement matériel, dont les molécules intégrantes se enouvellent sans cesse, pourrait, au milieu de cette circulation perpéuelle, conserver durant tant d'années le sentiment de son identité ›ersonnelle, comment, surtout, le matérialisme pourrait expliquer en 'homme ces déterminations de l'être moral qui, lorsqu'il y est porté ›ar un intérêt supérieur, le font résister aux instincts matériels, jusqu'à ›raver même la destruction de l'organisme. Enfin, dans l'enchaînement ·égulier des phénomènes de la nature et de l'histoire, au lieu d'un ›ngrenage mécanique, cheminant aveuglément de lui-même sans commencement et sans fin, tout les porte à y reconnaître l'action évidente les lois qu'un suprême et sage ordonnateur leur a tracées, le résultat des propriétés dont il a doué ses créatures inanimées, des penchants dont il a doté les êtres libres pour les conduire à ses fins [1].

C'est ainsi que la philosophie moderne, après avoir, dans sa recherche inquiète de l'unité, oscillé quelque temps entre le panthéisme idéaliste et le panthéisme matérialiste, revient, sur les traces des savants les plus autorisés, à un théisme spiritualiste, bien plus vivant que celui des déistes du dernier siècle, puisqu'il admet l'action constante de Dieu dans son œuvre, bien plus solide aussi que l'ancien théisme, puisque, moins exclusivement fondé sur des principes métaphysiques, il tient mieux compte des résultats de l'observation et a subi l'épreuve des découvertes modernes de la science [2]. M. Ern. Naville, dans ses récentes « Études historiques et philosophiques sur la physique moderne, » a passé en revue tous les principaux fondateurs de cette science depuis Copernik, et prouvé par l'examen de leurs écrits et leurs déclarations expresses, que tous ont travaillé sous l'influence de la foi en un Dieu créateur, et ont rattaché à cette foi les principes directeurs de leur science. Un seul fait ici exception : c'est l'astronome Laplace, qui eut le tort de ne voir dans les causes finales que l'ignorance où nous sommes des véritables causes. Ainsi, chez les savants modernes, la parole est incontestablement au théisme, à la croyance en Dieu et à l'immatérialité de l'âme.

[1] Janet, *Des causes finales.*

[2] Bersot, *Essais de philosophie et de morale.* Paris, 1864. Jules Simon, *La religion naturelle.* Paris, 1856.

Mais « quel théiste sincère, disait Barclay [1], pourrait être l'ennemi du christianisme ? » Disons mieux : Quel est le théiste vraiment philosophe qui, à la lumière de l'histoire, ne confesse que, si la connaissance du vrai Dieu, au lieu de demeurer, comme dans les anciens âges, l'apanage exclusif de quelques prophètes et de quelques penseurs isolés, est devenue, dans l'espace de dix-huit siècles seulement, l'héritage du monde entier, et se répand aujourd'hui jusqu'aux extrémités de la terre, si le Dieu jadis inconnu se présente aujourd'hui à l'adoration des plus humbles esprits sous les traits à la fois les plus sublimes et les plus touchants, si le culte spirituel qui lui appartient a déjà triomphé de tant de superstitions barbares, si la civilisation morale a fait dans le monde des progrès si disproportionnés à ceux d'autrefois, c'est à Jésus, à son incomparable enseignement, à sa vie toute sainte, à son ministère dévoué jusqu'à la mort, à son glorieux et fécond martyre enfin, que l'humanité en est surtout redevable — quel est, dis-je, le philosophe qui, en présence de ce grand fait, ne reconnaisse dans l'Évangile, malgré quelques parcelles d'alliage qu'il est aisé d'en séparer, le plus inestimable des trésors spirituels conférés à la terre, ne bénisse Dieu pour la part qu'il en a lui-même reçue, et revenu, à travers bien des doutes peut-être, par l'étude et la réflexion, aux principes dont son enfance avait été imbue, et dont il retrouve la trace au fond de son cœur, n'apprécie d'autant mieux les bienfaits de l'éducation chrétienne, qui épargne à la multitude des humains ces longs et pénibles détours ? « Il faut à la société, dit Émile Saisset, un ministère spirituel, qui ait le caractère de l'universalité, qui embrasse tous les membres qui la composent, les grands et les petits, les riches et les pauvres, les savants et les ignorants..., or la philosophie est incapable de se charger seule de ce ministère spirituel dans les sociétés modernes. » « On interrogera vainement l'histoire entière du genre humain, dit à son tour M. Barthélemy Saint-Hilaire, on n'y trouvera rien d'égal à l'édifice religieux qu'a élevé le christianisme et qui constitue encore son état présent, garantie d'un avenir dont nul ne peut assigner la fin [2]. »

[1] Barclay, *Apologie de la vraie théologie chrétienne.*

[2] « Au XVIIIme siècle, dit M. Ravaisson, toute religion positive était rejetée avec dédain. Aujourd'hui, au contraire, la religion est accueillie avec respect et sympathie, mais, étudiée avec une noble curiosité, comme soumise à toutes les

Qu'on ne s'y trompe pas, néanmoins ; en se rapprochant ainsi du christianisme, en reconnaissant en lui pour l'avancement de la vérité religieuse dans le monde, un véhicule que rien n'aurait pu et ne pourrait remplacer, la philosophie n'entend point abdiquer ses droits, ni laisser méconnaître ses services. « La philosophie, dit Saisset, dans ce même article que nous venons de citer, a conquis dans les deux derniers siècles, non seulement le droit de s'exercer avec indépendance, mais le droit d'embrasser dans son domaine, aussi vaste que la raison et l'humanité, tous les besoins, tous les développements de la nature humaine. Abdiquer ce droit, ce serait faiblesse... » « Les philosophes, ajoute M. Paul Janet [1], de tout temps combattus par les théologiens au nom de la foi, ne demandent pas mieux que de s'allier avec les théologiens, avec ceux du moins qui n'attaquent point systématiquement la raison et la liberté, de même aussi qu'avec les savants attachés au pur spiritualisme. » « Aucune philosophie, dit-il ailleurs [2], ne peut fonder une religion. Les religions naissent spontanément, comme le langage, comme les sociétés, et les saint-simoniens commirent une énorme bévue en essayant d'en fonder une sur le modèle de l'organisation catholique. Mais la philosophie rend aux religions l'immense service de les forcer à se dépouiller de leurs superstitions et de les amener ainsi par degrés à se rapprocher de la philosophie elle-même. »

Comment en effet ne pas le reconnaître à notre tour ? Le sentiment religieux livré à lui-même, sans contrepoids et sans contrôle, est sujet à d'étranges, parfois même à de funestes écarts. Divers partis religieux nous en ont fourni plus d'un exemple. La philosophie du siècle dernier les avait fait partiellement disparaître, ils ont reparu avec le réveil religieux de notre siècle, et reparaîtront tant que la piété n'aura pas

vicissitudes des institutions humaines. » M. Renan établit de même que l'Europe ne peut avoir d'autre religion qu'un christianisme, modifié, il est vrai, mais qui n'a rien de commun avec le déisme ; que des trois branches dans lesquelles il se divise, l'église grecque, soumise à une autorité civile despotique, est paralysée par cela même ; que l'Église catholique, qui aspire au contraire à dominer le corps social, est pour lui une mortelle entrave à ses progrès, qu'il doit sortir de ses étreintes, que le pouvoir temporel de la papauté doit être aboli ; que le protestantisme seul est compatible avec le progrès, parce que seul il l'est avec la liberté, pourvu qu'il se dégage des liens des confessions de foi (*Revue des Deux Mondes*, 15 novembre 1860).

[1] *Revue des Deux Mondes* du 15 mars 1866.

[2] *Protestantisme libéral* du 29 mai 1868.

pour guide et pour moniteur au dedans, ou pour surveillant et correctif au dehors, une philosophie éclairée et sévère. Il faut, de temps en temps, que la raison promène son flambeau sur les manifestations dont la religion est le principe, sous peine, pour celle-ci, de se perdre par les excentricités ou les excès de ceux qui parlent en son nom. C'est à l'école de Voltaire et de Frédéric II que la France, égarée par ses prêtres, dut apprendre la tolérance religieuse. C'est l'influence des Franklin, des Jefferson, qui a neutralisé en Amérique, comme celle de W. Robertson en Écosse, l'âpre fanatisme des puritains. C'était un cardinal ami des philosophes, Lambertini, qui s'élevait contre l'ignoble dévotion au sacré-cœur.

Tel est, auprès de l'Église, le rôle de la vraie philosophie ; rôle bienveillant ou hostile, selon qu'il est accueilli ou repoussé par elle, mais qui n'est jamais mieux rempli que par l'intermédiaire d'un christianisme épuré et progressif. Isolez votre maison, la foudre pourra quelque jour éclater sur elle ; soutirez du nuage le fluide qui la menace, elle en sera respectée. Vous voulez préserver l'Église de doctrines impies et anarchiques : laissez pénétrer chez elle les véritables lumières. Ce fut là, comme nous l'ont montré des juges aussi compétents qu'impartiaux, la cause des succès de l'unitarisme dans sa lutte contre les tendances subversives du dernier siècle. Le christianisme progressif de nos jours, en faisant une part plus large encore à la philosophie, rendra à l'Église un service non moins essentiel.

Allons plus loin, et considérant la philosophie, non plus seulement comme le juste et légitime emploi des facultés humaines, mais sous son point de vue le plus relevé, comme le faîte, le couronnement des sciences, dont elle recueille, coordonne et généralise les résultats, demandons-nous si les progrès de ces sciences, depuis trois siècles, ont appauvri ou agrandi les idées que le christianisme nous donne des attributs divins, si les perfections invisibles de Dieu, que saint Paul « contemplait comme à l'œil dans ses œuvres, » ont dû briller d'un moindre éclat aux yeux d'un Keppler et d'un Newton, si, par conséquent, une connaissance encore plus approfondie du monde et de ses merveilles, de l'harmonie qui en lie entre elles toutes les parties, n'excitera pas plus vivement encore nos sentiments d'adoration pour son auteur, si l'étude attentive de la nature et de l'histoire, en nous montrant partout dans l'économie divine, le bien émergeant du sein du mal, la liberté corri-

ant ses propres excès, l'ordre général, constamment maintenu, alors ême qu'il semble le plus menacé, la variété infinie des moyens que le uverain dispensateur met en œuvre pour conduire au bien ses créatus intelligentes, si tout cela, dis-je, même au travers des obscurités ıi nous enveloppent, n'éclairera pas pour nous d'un nouveau jour problème de notre destinée, et, remplaçant par un courageux optiisme le sombre et énervant dualisme d'autrefois, ainsi que le honux pessimisme de quelques savants de nos jours [1], n'imprimera pas ıieux encore à la pensée religieuse ce cachet de sereine confiance, de ieuse soumission, d'entier dévouement à la volonté divine, qui caracérise la prière du vrai chrétien ?

Si donc la philosophie s'est discréditée elle-même en rompant avec la eligion, on ne servirait pas mieux les intérêts de la religion, en reniant n son nom les droits de la philosophie, en mettant la foi en traers de la science. « Les savants, disait le prince Albert, ne sont pas, omme l'ignorance l'a quelquefois prétendu, des incrédules présompueux, des titans voulant escalader le ciel [2]. » Au premier rang de 'échelle scientifique figurent aujourd'hui des hommes qui, sans rechercher le patronage d'aucun parti religieux, soutiennent toutes les causes hères à l'humanité, tous les principes dont s'honore la sagesse chréienne. L'église s'aveuglerait-elle au point de dédaigner leur concours ?

La philosophie et la religion, « ces deux sœurs immortelles, » sont de ıos jours plus que jamais nécessaires l'une à l'autre, « la philosophie pour éclairer la religion, celle-ci pour sanctifier la philosophie. » « La philosophie, dit encore M. de Rémusat, n'est pas la religion, ni celle-ci la philosophie; mais elles professent sur Dieu et sur l'âme des vérités communes que l'une révèle et l'autre déduit, en sorte qu'elles peuvent s'appuyer l'une sur l'autre, la philosophie convainquant les esprits que la foi ne persuade pas, et la religion persuadant ceux que la philosophie ne peut

[1] C'est ce pessimisme que Jouffroy combattait victorieusement d'avance, en montrant que ce qui force l'homme à s'occuper de sa destinée, c'est le mal, le mal qui est partout dans la condition humaine, jusque dans ces jouissances passagères qu'on appelle le bonheur. Car si la perfection de l'homme consiste dans l'élévation de son intelligence en ce qui concerne ses rapports avec Dieu, et s'il ne peut progressivement atteindre cette perfection, ainsi que tous ses progrès ici-bas, que par l'aiguillon du mal ou d'une satisfaction incomplète, qui niera que le mal soit un bien ?

[2] *Revue britannique*, octobre 1859.

convaincre [1]. » Séparées, ennemies, tant qu'elles n'ont voulu traiter qu sur le pied d'un mutuel asservissement, elles sauront s'unir désormai par le lien de services mutuels, s'approprier, chacune de leur plein gré les vérités que l'autre a mises en évidence, travailler de concert, chacune par la méthode qui lui est propre, à en enrichir l'humanité.

Or c'est là, nous le répétons, l'heureuse évolution qui semble de no jours les rapprocher l'une de l'autre, et ce qui nous permet de moin redouter pour la France, et pour la société moderne en général, la len teur des progrès du prosélytisme protestant et les échecs momentané du catholicisme libéral. Le théisme, à la fois philosophique et chrétien qui nous appelle à puiser à toutes les sources de lumière, à aller à Die par toutes les voies qu'il nous a ouvertes, à mettre à son service tous le dons que nous tenons de sa main, tel est l'étendard sous lequel pourront désormais se réunir et fraterniser les amis que la vérité religieuse compte dans tous les camps.

« Plus nous avons réfléchi aux graves problèmes de notre siècle, di M. Paul Janet [2], plus nous sommes restés persuadés que la grande religion qui a nourri l'Europe pendant tant de siècles, peut encore et peut seule suffire aux nécessités de la crise que nous traversons. Le christianisme, mais le christianisme transformé, peut bien contenir encore en lui le secret du salut religieux de l'humanité. Le christianisme raisonnable de Locke, le christianisme dans les limites de la raison, de Kant, le christianisme progressif de Lessing, le christianisme unitaire de Channing, peut encore sauver l'idée religieuse du péril où l'ont jetée parmi nous la science et la philosophie..... Je sais que l'on conteste le titre de chrétien à ceux qui voudraient conserver le christianisme sans dogme et sans miracles. Mais nous comprenons difficilement qu'on refuse le titre de chrétien à celui qui le revendique volontairement et sincèrement..... Par cela seul que je reste attaché à cette forme religieuse, c'est que j'y trouve quelque chose que je ne trouverais ni dans une autre religion, ni dans une école de philosophie, par exemple un type vivant de piété, de pureté, de charité, qui me sert de modèle pour me conduire ici-bas et d'intermédiaire pour m'élever jusqu'à Dieu. »

Il est consolant d'entendre de nos jours, en France, la philosophie,

[1] De Rémusat, *Philos. relig. en France et en Angleterre.* Paris, 1864.
[2] Janet, *Les problèmes du XIXme siècle.* Paris, 1872, p. 490 s.

arler un tel langage, de la voir remplir un rôle si différent de celui r'elle y remplissait dans le siècle dernier.

Le même augure favorable peut se tirer des paroles suivantes du ofesseur Scholten de Leyde [1] : « Le philosophe qui néglige le fait de pparition de Christ ou qui en méconnaît la haute signification, se rive lui-même de la plus belle page des révélations divines. Mais la hilosophie ne doit pas se borner à voir dans le christianisme une ource de connaissances de plus. Il est de fait que sans l'apparition du hrist, le problème moral que pose le monde dans son rapport avec ieu serait à peu près insoluble, la possibilité d'une vertu réelle demeurerait douteuse, l'espérance de l'immortalité resterait incertaine. Au ontraire, dans sa communion avec le Christ, l'esprit humain se dégage es entraves de la sensualité, aspire aux choses divines et devient apte comprendre la révélation de Dieu. Le chrétien est *philosophe,* lorsque e conformant à la volonté de Jésus, il secoue le joug des traditions et le l'autorité pour chercher Dieu librement dans ses œuvres et surtout lans celle qu'il a accomplie dans le Christ lui-même pour le bonheur le l'humanité. Le philosophe, à son tour, est *chrétien,* lorsque, persuadé que Dieu ne se révèle nulle part dans l'histoire plus parfaitement qu'en Jésus-Christ, il vénère en lui la source par excellence de la connaissance de Dieu, et que, pénétré de la conscience de sa propre courte vue, l se sert de la sainte personne de Jésus comme d'un œil excellemment pur qui supplée en lui aux obscurités engendrées par le péché. »

§ 7.

Les considérations dans lesquelles nous venons d'entrer s'appliquent principalement aux églises occidentales. Ce sont elles, en effet, qui sont à la tête du progrès moderne de la science religieuse.

Pendant longtemps, l'église grecque, l'église russe elle-même, ne s'était point trouvée en état d'y participer. Le clergé régulier, qui remplissait ses nombreux couvents, soutenu par la noblesse féminine et le peuple des campagnes, était systématiquement hostile à toute nouveauté dans l'église comme dans l'État. Les popes ou simples prêtres, recrutés

[1] *Manuel de l'histoire comparée de la philosophie et de la religion,* traduct. 1861, p. 181.

pour la plupart dans les familles pauvres, obligatoirement mariés avai d'entrer dans les ordres, se succédant non moins obligatoirement (père en fils, contraints, pour faire subsister leurs familles, de se cons: crer presque exclusivement aux travaux des champs, la plupart sai véritable vocation pour leur ministère, et n'ayant guère appris dai leurs écoles qu'à lire machinalement la liturgie, végétaient, eux et leui paroisses, dans un état spirituel des plus affligeants.

Cependant, à mesure que la civilisation a pénétré plus avant dans cœur de la Russie, le caractère et l'instruction du clergé en ont rec une heureuse impulsion. Déjà, vers la fin du dernier siècle et au com mencement de celui-ci, Platon, métropolitain de Moscou, savant histo rien et prédicateur éloquent, fut le fondateur d'un séminaire, et le ch d'une école théologique qui présida au réveil du zèle et au progrès de l science. Philarète, son disciple, versé dans la littérature protestante d l'Allemagne, dirigea une société d'amis de l'instruction religieuse, qu avait pour but de relever le peuple russe de son abaissement spiritue D'autres associations pareilles ont été fondées et dirigées plus tard pa Grégoire, métropolitain de Pétersbourg, par l'évêque Macarios, et pa quelques autres membres du haut clergé. Depuis l'année 1855, le journaux religieux se sont multipliés, ainsi que les versions de la Bibl dans les différentes langues et dialectes de l'empire. La presse religieuse en général, est devenue plus active. Alexandre II a secondé ces effort par la fondation de nouveaux séminaires, de nouvelles académies, ani mées d'une tout autre tendance que celle de Kief, et où l'influence de principes protestants, celle même de la théologie et de la philosophi allemandes, commencent à se faire jour ; ce qu'il faut désirer pour elle c'est de savoir, mieux qu'aujourd'hui, en rejeter le mauvais grain.

Alexandre II rendit encore d'éminents services à l'Église, en astrei gnant les ecclésiastiques à des études sérieuses, en permettant aux fil des popes de n'entrer dans les ordres qu'après leur mariage et qu'autan qu'ils se sentent une réelle vocation pour le ministère, en rendant ce ministère accessible à tous ceux qui se jugent propres à l'exercer, en sorte qu'aujourd'hui l'église russe compte déjà dans ses rangs un certair nombre de jeunes prêtres éclairés et de mœurs exemplaires. Après une réforme aussi salutaire, on peut fonder quelques espérances sur l'ave- nir d'un clergé qui, comme l'observe M. Boissard, « rattaché à la patrie par les liens de la famille et de la société, loin de s'isoler de la nation,

d'élever son influence au-dessus de celle de l'État qui le protège, devient à son tour le soutien de ses institutions et comprend le mot de patriotisme. » L'impératrice, de son côté, avait fondé, en 1873, de nombreux gymnases pour l'instruction de toutes les classes de la jeunesse féminine, et les avait ouverts libéralement aux filles de toute religion. Une des plus nobles familles du pays a établi une école normale pour former des professeurs dans les sciences naturelles. Enfin, pour spiritualiser le culte russe, par lui-même si formaliste, on peut compter, ainsi que nous l'avons dit, sur l'influence de quelques sectes fondées en dehors de l'église nationale, entre autres sur la secte mystique des « Duchoborzi [1]. »

L'église hellénique, de son côté, depuis l'affranchissement du pays, a fait aussi quelques progrès dans la culture intellectuelle et religieuse. Depuis 1834, en réduisant le nombre des couvents, on a formé, avec la vente de leurs biens, un fonds pour l'entretien des écoles populaires et supérieures. En 1837 a été fondée l'université d'Athènes, où les études théologiques commencent à être encouragées et développées par les rapports que la Grèce soutient avec l'Angleterre, l'Allemagne et les autres pays de l'Europe [2]. Un voyageur bien renseigné affirme avoir trouvé chez les cultivateurs de l'intérieur de la Morée, des gens intelligents, nullement superstitieux, plutôt protestants dans leurs tendances religieuses, et parmi le clergé grec indépendant du patriarche de Constantinople, des prêtres instruits, ayant suivi des cours universitaires.

Sans doute, l'enseignement donné dans les diverses académies du rite grec n'ira pas de sitôt jusqu'à rompre publiquement avec les symboles consacrés par l'église orthodoxe et qui y jouissent encore d'une si grande autorité. Mais, ainsi qu'on peut déjà s'en apercevoir chez les principaux prédicateurs russes, le sens qu'ils y attachent se spiritualise toujours davantage, et les docteurs grecs, en remontant aux origines de leur église, puiseront dans les écrits de ses anciens et illustres Pères des instructions qu'ils ne sauraient trop s'approprier [3].

M. Leroy Beaulieu [4] caractérise ainsi la position dogmatique actuelle

[1] Voy. ci-dessus, p. 107.

[2] Papalukas Eutaxias, *Eine Umschau in die Kirche Griechenlands* (*Zeitschr. d. Kirchengesch.*, 1877, p. 475).

[3] Sur la littérature théologique de l'église hellénique, voy. Moshakis, *Encycl. des sc. rel.*, IV, 339.

[4] *Revue des Deux Mondes*, 1874.

de l'église grecque. « Vis-à-vis des églises protestantes orthodoxes et du catholicisme, l'orthodoxie orientale est à une distance presque égale, dans une situation intermédiaire. Pour le fond de la doctrine, elle est moins voisine de la papauté que des églises épiscopales protestantes. C'est à cela qu'elle a dû les propositions d'union qui à diverses reprises lui ont été faites des deux côtés. Pétrifiée dans ses vieilles traditions, pendant que les catholiques et les protestants développaient, les uns leur principe d'unité, les autres celui de liberté, l'église russe s'est réveillée à un intervalle presque égal entre les anglicans et les anciens catholiques; aussi s'est-elle peu empressée d'accueillir aucune proposition d'union; mais elle demeure en équilibre entre les deux attractions en sens opposé, subissant néanmoins l'une ou l'autre de préférence dans les deux écoles qui la divisent depuis Pierre le Grand, et lui impriment ici une teinte protestante dans la lutte contre Rome, là une teinte catholique dans ses attaques contre la réforme. »

III. PROGRÈS DANS LA VIE RELIGIEUSE ET MORALE

Le progrès de la liberté religieuse, insuffisant en lui-même, s'il ne sert à avancer le règne de la vérité, ne le serait pas moins, s'il n'était accompagné d'un progrès croissant dans la vie religieuse et morale.

§ 1.

C'est bien à celui-ci que visèrent principalement, au commencement de ce siècle, les promoteurs du réveil, et l'un des premiers moyens qu'ils mirent en œuvre fut, en 1804, la fondation de la société biblique.

Cette institution excellente, bien qu'elle ait été parfois, quant au choix des versions, dirigée dans un esprit étroit et routinier, était le complément naturel de la grande révolution qui rendit, il y a trois siècles et demi, l'Évangile au peuple. En multipliant à l'infini les copies et les traductions des livres saints, en mettant ainsi chaque fidèle à portée de remonter par lui-même aux origines de sa foi, d'entrer en contact direct et journalier avec son maître, elle est devenue un moyen puissant d'édification chrétienne, et en même temps, à mesure que les versions de la Bible s'améliorent, et que s'accroissent les connaissances et l'intel-

ligence de ses lecteurs, un auxiliaire précieux de la vérité et de l'esprit d'examen.

Les associations pour l'observation et la sanctification du dimanche furent aussi l'une des importantes créations du réveil. Certes, c'était un service éminent rendu à l'humanité, que de recommander à tous, mais principalement à ceux qui disposent du travail d'autrui, l'observation du repos hebdomadaire. Lorsqu'on en écarte toute rigueur judaïque et puérile, toute teinte sombre et puritaine, lorsqu'on sait y concilier, avec la satisfaction des besoins de l'âme, celle des besoins de l'esprit et de la vie sociale, lorsqu'on y admet les récréations honnêtes de la famille et de l'amitié, qui forment la meilleure partie du repos corporel nécessaire à l'ouvrier, lorsqu'on se souvient, comme quelques presbytériens d'Amérique et d'Angleterre, en bien petit nombre il est vrai, commencent à s'en souvenir, que « le sabbat est fait avant tout pour l'homme [1], » il y a tout lieu d'applaudir aux efforts qui ont pour objet de rendre à ce jour sa réelle destination. On peut regretter que les pétitions présentées aux Chambres d'Angleterre à ce sujet aient été jusqu'ici constamment repoussées.

C'est également à juste titre qu'on multiplie les lieux de culte partout où ils se trouvaient insuffisants, qu'à côté des églises d'où la longueur des offices éloigne beaucoup de fidèles, s'ouvrent d'autres lieux de réunion religieuse, que par le perfectionnement de la musique sacrée, par des liturgies plus variées, moins chargées de redites, ou, mieux encore, par des prières simples et partant du cœur, enfin par une prédication substantielle et impressive, peut-être aussi plus familière, mais capable à la fois d'éclairer les intelligences et d'élever les âmes, on travaille à donner au culte une efficacité nouvelle et un nouvel attrait. Il n'est guère, dans notre siècle, de communion chrétienne qui, sous ce dernier rapport, n'ait cherché, et souvent avec succès, à introduire quelque remarquable changement.

§ 2.

En ce qui concerne la direction des mœurs, le christianisme pro-

[1] Le célèbre prédicateur Beecher-Stowe, dans une conférence à New-York, déclarait nécessaire que l'ouvrier eût ce jour-là un repos réel, et, à cet effet, pût se transporter en chemin de fer, pour jouir de la campagne, et eût aussi la facilité de s'instruire par la fréquentation des musées, des bibliothèques et des salles de lecture, et proposait à cet effet l'exemple de ce qui se pratique à Philadelphie.

gressif, bien que pénétré du rapport intime qu'elles ont avec la religion, a dû écarter toute prétention du clergé d'y présider d'une manière exclusive.

La bénédiction de l'église, prenant Dieu à témoin des engagements du mariage, en relève assurément la solennité. Mais, lorsque la loi civile l'exigeait comme une condition indispensable de la validité de ce contrat, elle mettait entre les mains du clergé romain une arme qu'il n'a cessé d'employer au préjudice, non seulement de la liberté religieuse, mais parfois de la sainteté même de l'acte qu'il était appelé à consacrer. Le mariage entre des époux de communions différentes ne pouvant, à raison des exigences intéressées du prêtre, s'accomplir qu'à des conditions auxquelles la conscience avait droit de se refuser, se changeait ainsi trop souvent en un commerce immoral et, en tous cas, illicite. C'est donc un vrai progrès pour les mœurs publiques, que celui qui retire de plus en plus au clergé les registres de l'état civil, et tout en faisant recommander aux époux la bénédiction religieuse, la rend facultative aux yeux de la loi. Cette réforme, décrétée en France, depuis l'an 1789, s'est accomplie de nos jours dans les divers cantons de la Suisse, dans le royaume d'Italie, en Allemagne, et ne tardera pas, sans doute, à pénétrer en tous pays, si de fausses notions de piété ne viennent pas de nouveau à y prévaloir. Il restera pour la compléter, en attendant que l'Église abolisse le célibat ecclésiastique, à légitimer, aux yeux de la loi, comme on l'a déjà fait en Italie et en Belgique, le mariage des prêtres qui renoncent à leurs fonctions.

En ce qui concerne l'instruction de la jeunesse, rien n'est plus important que de lui imprimer une direction morale, et cette direction n'est jamais mieux assurée que lorsqu'elle se fonde sur la religion. Mais, lorsque le clergé se prévaut de ce principe pour revendiquer comme son droit et son privilège la surintendance de l'instruction publique, il oblige les gouvernements et les peuples à se rappeler dans quel esprit d'égoïsme il a souvent exercé ce droit prétendu. Former le jugement des élèves, faculté si nécessaire pour leur faire comprendre le fondement et la raison de leurs devoirs, pour leur faire connaître ceux de ces devoirs qu'ils auront à remplir comme citoyens et futurs chefs de famille, les préparer au gouvernement d'eux-mêmes, au *self-help*, plus que jamais indispensable à la jeunesse de notre temps, c'était trop souvent le moindre souci d'un clergé vivant à part de la société moderne, d'instituteurs

qui ne reçoivent eux-mêmes qu'une instruction trop incomplète, qui semblent préparer leurs élèves pour le couvent plutôt que pour le monde, et tiennent avant tout à ce que, nourris comme eux dans la foi de l'Église, ils ne revêtent d'autres sentiments que ceux qu'il lui convient de leur inculquer. Faut-il s'étonner si, pour combattre de telles prétentions, pour rendre l'école indépendante du prêtre, quelques-uns, donnant dans un excès non moins funeste, ont déclaré la morale elle-même indépendante de la religion ?

Le clergé protestant, à son tour, lorsqu'au lieu de parler à la jeunesse le langage simple et pénétrant de l'Évangile, la repaissait d'une sèche et abstruse scolastique, ou lorsque, par un attachement superstitieux à la lettre, il se croyait tenu de mettre indistinctement sous ses yeux toutes les pages de la Bible, faisait-il preuve d'un discernement capable de lui assurer la confiance des chefs de famille ? En attendant que le rôle de la religion dans l'éducation publique soit mieux compris, sa sphère mieux tracée, que tout esprit exclusif et sectaire en soit banni, c'est une nouvelle réforme justement réclamée et déjà obtenue dans une partie de l'Europe, que celle qui sépare de l'instruction publique l'enseignement religieux confessionnel et, tout en laissant à celui-ci une liberté entière, ôte au clergé la direction exclusive ou privilégiée des écoles de l'État, et met à leur tête des instituteurs capables et d'une moralité éprouvée, choisis indifféremment dans toutes les classes de la société.

Du reste, après les tristes découvertes faites à la suite de nos révolutions modernes, les intérêts de la morale publique préoccupent au plus haut degré les amis religieux de l'humanité. Des sociétés se sont formées en vue de régulariser les unions que des obstacles confessionnels, fiscaux ou autres, ont empêché de faire reconnaître par la loi. En Angleterre et dans diverses contrées de l'Europe, des femmes honorables ont pris courageusement à tâche le relèvement de leurs sœurs déchues [1]. Des asiles se sont ouverts pour les pécheresses repentantes, des colonies agricoles ou des instituts pour la réforme des enfants vicieux, des refuges pour les vagabonds, des sociétés de patronage pour les détenus libérés. En 1845, la célèbre quakeresse, Élisabeth Fry, donna un

[1] Voyez les publications de la Fédération britannique et continentale, présidée par Mme Butler.

noble exemple en parcourant l'Europe et l'Amérique, pour porter dans les prisons des consolations et des conseils évangéliques. Presque partout le système pénitentiaire, destiné à la régénération des prisonniers, a remplacé l'ancien système purement coercitif, et a permis d'adoucir par degrés les prescriptions du droit pénal. Enfin, les ravages de l'ivrognerie ont attiré l'attention des philanthropes et des législateurs. En 1840, le Père Matthieu avait fondé pour l'Irlande, particulièrement démoralisée par ce vice, des sociétés de tempérance, dont les membres prenaient l'engagement de s'abstenir toute leur vie de boissons spiritueuses. De nos jours, effrayé de la persistance de ce fléau, des excès de toute espèce, des crimes multipliés, de la dégénération de l'espèce humaine qu'il entraîne à sa suite, on essaie du même préservatif; on y joint des conférences populaires où l'on expose, avec toute l'autorité de la science, le préjudice qu'il porte à la santé et à la considération de ceux qui en sont atteints. Mentionnons encore l'ouverture de lieux de réunions d'où sont bannies toutes boissons fermentées. Malheureusement, le succès de ces mesures est encore loin d'être assuré, et l'on ne saurait blâmer les gouvernements qui se croient autorisés à restreindre par divers moyens la vente des liqueurs spiritueuses.

§ 3.

Ce serait maintenant le lieu d'énumérer les œuvres et les institutions modernes inspirées par la charité chrétienne. Forcé de nous restreindre dans un si vaste sujet, nous retracerons rapidement les efforts qu'elle déploie contre trois grands fléaux hérités des siècles précédents : l'esclavage, la guerre et le paupérisme.

Les quakers, sous les inspirations de Fox et de Guillaume Penn, avaient, les premiers, adopté et mis à exécution dans leurs colonies d'Amérique des résolutions pour l'abolition de l'esclavage ; d'autres colonies, celles du nord surtout, en 1783, lors de la déclaration de l'indépendance, avaient suivi leur exemple. Dès 1804 il fut également suivi en Danemark. Il l'eût été de bonne heure aussi en Angleterre, où Clarkson, Granville Sharp plaidaient chaudement la cause des esclaves, si le massacre des blancs par les nègres de Saint-Domingue, où la révolution française les avait trop brusquement affranchis, n'eût refroidi et arrêté pour un temps l'élan de la charité. Malgré la persévérance de

Wilberforce, secondée par l'éloquence de Pitt et de Fox, ce ne fut qu'en 1807, à la suite d'un discours de sir Samuel Romilly, que le parlement, dans un transport d'enthousiasme, vota le bill pour l'abolition de l'esclavage; en 1824, sur la motion de Canning, la traite, assimilée à la piraterie, fut punie des travaux forcés; en même temps, pour la détruire à sa source, des croisières établies sur les côtes occidentales de l'Afrique furent chargées de donner la chasse aux bâtiments négriers, et de transporter les esclaves capturés à la colonie de Sierra-Leone, où des missionnaires travaillaient à les civiliser par le christianisme. Enfin en 1834, après le vote d'une juste indemnité pour les propriétaires d'esclaves, ceux des colonies anglaises furent tous déclarés libres, moyennant un temps de noviciat jugé nécessaire pour les préparer à leur nouvelle condition.

Cependant, en dépit des traités de 1814, les planteurs américains du sud, au moyen des factoreries qu'ils entretenaient sur les côtes d'Afrique, trompaient la vigilance des croisières anglaises, et faisaient un commerce actif des nègres qu'ils achetaient aux rois du pays. Sans tenir compte de la bulle de Grégoire XVI, qui flétrissait l'esclavage, ils pendaient sans forme de procès les principaux abolitionnistes et les nègres qui les écoutaient: les missionnaires catholiques eux-mêmes, intimidés, ne savaient plus que prêcher la patience à ces malheureux, en leur rappelant le crime de Caïn, prétendu père de leur race, crime qu'ils étaient condamnés à expier à perpétuité.

Pendant que plusieurs ministres calvinistes s'attachaient eux-mêmes à soutenir par l'autorité des Écritures cette absurde et odieuse thèse, W. E. Channing, par son célèbre « manifeste[1] » et par sa lettre contre l'invasion du Texas[2], Parker dans une série de conférences, de sermons, de discours pleins de vigueur, soulevaient l'opinion publique contre les maux, l'iniquité, la monstruosité de l'esclavage. Ils eurent pour auxiliaires dans cette lutte, l'éloquence de Beecher Stowe, celle de sa sœur, l'auteur de « l'Oncle Tom, » cet ouvrage devenu, dès son apparition, si populaire dans les deux mondes, enfin le courage persévérant de l'humble journaliste Garrison. En 1850, ces efforts sem-

[1] Channing, *Traité de l'esclavage*, publié en 1835, traduit en 1866 par M. Laboulaye qui l'a accompagné d'une étude sur l'esclavage aux États-Unis.

[2] *Ibid.*, p. 74.

blaient près de triompher, lorsque les États du sud, spéculant sur l'intérêt des manufacturiers du nord, qui achetaient à bas prix le coton cultivé sur leurs terres, exigèrent et obtinrent de la Confédération un décret pour la restitution de leurs esclaves fugitifs. Une légion de chasseurs d'esclaves (*kidnappers*) s'organisa pour courir sus à ces malheureux, avec des chiens dressés exprès, et quand elle réussissait à s'en emparer, les rendait à leurs maîtres moyennant récompense. Leur éloquent défenseur Channing n'était plus de ce monde, mais Parker redoubla d'ardeur pour rallier contre ce décret tout ce qu'il y avait d'honnêtes patriotes dans le nord. Sous sa présidence se tinrent des assemblées abolitionnistes, s'établirent des comités de vigilance pour protéger les fugitifs, lui-même, bravant toutes les menaces, sauva plusieurs d'entre eux en les faisant partir pour l'Angleterre. Au milieu même de l'opposition fanatique déchaînée contre lui par le réveil puritain de 1858, il poursuivit son œuvre jusqu'au jour où les progrès d'une phtisie pulmonaire, causée par ses fatigues, l'obligèrent à se transporter aux Antilles, d'abord, puis à Rome et à Florence, où, comme nous l'avons vu, il s'éteignit en 1860[1]. L'année suivante l'héroïque Lincoln, nommé président des États-Unis, faisait révoquer la concession obtenue de ses prédécesseurs, et presqu'aussitôt succombait à un lâche assassinat. Ce fut le signal de la révolte du sud; mais, après quatre ans d'une guerre acharnée, la noble cause était victorieuse; en 1865, dans l'Union entière, en 1871, dans le Brésil, à son exemple, l'esclavage était aboli.

Cela n'empêche point, il est vrai, ce fléau de reparaître de temps en temps sous diverses formes. En 1873, Sir Sam. Baker défit dans la vallée supérieure du Nil une horde de brigands qui, sous le prétexte du commerce de l'ivoire, se livrait au trafic des esclaves. Après avoir délivré ces malheureux, il a soumis le pays au gouvernement du sultan de Zanzibar, dans les États duquel Livingstone, parcourant la contrée, en civilisateur autant qu'en missionnaire, l'a néanmoins encore rencontré. Une nouvelle sorte de traite s'est établie à Macao, il y a vingt ans, sous la trompeuse désignation d'émigration des coolies ou travailleurs chinois. Instruits de l'affreuse condition à laquelle sont soumis ces esclaves, prétendus volontaires, sur les navires portugais qui les trans-

[1] Alb. Réville, *Vie de Théodore Parker*, 1865.

portent, les consuls des principales puissances d'Europe ont réclamé et obtenu leur mise en liberté, et un traité conclu avec l'Angleterre permet aujourd'hui le recrutement de travailleurs libres dans l'Inde.

Si l'esclavage était la plaie de l'Amérique, de l'Asie et de l'Afrique, celle de la Russie était le servage. Il y datait du seizième siècle, où, après l'expulsion des Mongols, la cour de Moscou, pour rendre le pays à la culture, avait attaché les paysans à la glèbe. Alexandre Ier adoucit en quelque mesure leur condition. Alexandre II, aussitôt après son avènement, abolit le servage sur les terres dépendantes de la couronne. Puis, bravant les menaces des seigneurs de ses États, publia l'édit général d'émancipation annoncé d'avance pour les cinquante millions de serfs, de la perte desquels il indemnisa les propriétaires, en même temps qu'il prévenait par de sages mesures le vagabondage des affranchis. Plus tard encore, à la suite de ses progrès dans l'Asie centrale, et après la prise de Khiva, le gouvernement russe mettait en liberté les esclaves persans détenus dans ce district.

§ 4.

Toutes les guerres n'ont pas eu des motifs aussi honorables ni des résultats aussi heureux pour l'humanité que celles qui ont affranchi les esclaves de ces diverses contrées, témoin celle qui, née de la révolution française, sévissait encore au commencement de ce siècle, et qui, durant plus de vingt ans, avait couvert l'Europe de sang et de ruines.

Lorsqu'enfin la paix fut signée en 1815, des vœux ardents s'élevèrent de toutes parts pour que cette guerre fût au moins la dernière. Les rêves pacifiques de Henri IV, de l'abbé de Saint-Pierre, du philosophe Kant redevinrent ceux de tous les hommes de cœur. L'Amérique joignit ses vœux et ses efforts à ceux de l'Europe. Channing qui, au milieu des plus brillants exploits de Napoléon s'était élevé avec une éloquente indignation contre l'esprit de conquête[1], fonda en 1816, avec Noah Worcester et d'autres chrétiens, la société des « amis de la paix » et rédigea un mémoire où le congrès des États-Unis était supplié de se charger « du grand et sublime rôle de pacificateur du monde. » « Grâce, dit-il, aux efforts persévérants d'un gouvernement qui voudrait se

[1] Voy. Ses philippiques contre Napoléon Ier.

charger de ce ministère, de meilleurs principes s'introduiraient dans le règlement des démêlés internationaux. Les sujets de ces démêlés pourraient être déférés à un arbitrage impartial, et les peuples s'entendraient pour réduire leurs effectifs militaires si considérables et si ruineux. » La société des quakers fonda à la même époque des congrès annuels, où l'on montrait également dans l'arbitrage des puissances neutres le seul moyen efficace et chrétien de terminer les différends entre les peuples. Aux premières appréhensions de nouvelles hostilités, ces sociétés se sont multipliées, ces congrès se sont généralisés [1]. Mais, dans l'intervalle, l'opinion publique s'était étrangement pervertie.

Les historiens avaient trop exalté les hauts faits guerriers, les poètes trop chanté, trop encensé la vaine gloire, les théories de l'équilibre européen, les questions de nationalité, de frontières naturelles préoccupaient trop encore l'esprit des hommes d'État, pour que la paix européenne n'en fût pas compromise. De leur côté, des peuples opprimés, impatients de secouer le joug de leurs maîtres, ou de tirer vengeance de leurs vainqueurs, des armées permanentes lasses d'un stérile et fastidieux repos, poussaient violemment à la guerre. Aussi lorsqu'elle fut près d'éclater de nouveau, plus meurtrière que jamais par la puissance de nouveaux engins de destruction, tout ce que put faire d'abord la charité chrétienne, après de nouveaux et pressants appels à la paix [2], fut de préparer des soulagements efficaces aux victimes de la guerre. Heureusement, à cet égard, on n'était pas pris au dépourvu. Dès l'an 1863, en prévision de cette triste nécessité, une conférence internationale, assemblée à Genève, avait résolu de provoquer dans chaque État, la formation de comités de secours, des réunions de volontaires dévoués qui, sous le drapeau inviolable de la croix, iraient sur les champs de bataille porter indistinctement assistance aux blessés des

[1] Voir, entre autres, les éloquents discours de M. Frédéric Passy, secrétaire général de la Société française de la paix en 1867, les Bulletins de cette même Société, et ceux du « Herald of peace, » qui se publient à Londres.

[2] « Formons, s'écriait en 1867 M. Frédéric Passy, une grande chaîne d'amis et de frères, enveloppant à travers les frontières matérielles et morales, la patrie commune d'une irrésistible étreinte d'amour et d'union. Faisons lever contre les armées partielles que pousse encore en avant le patriotisme étroit et faux des anciens jours, la grande, l'universelle milice des temps nouveaux, la milice de la paix. » Voyez encore ses éloquentes conférences sur la paix et la guerre. Paris, 1867.

artis belligérants. A cette résolution, connue sous le nom de « convention de Genève, » ou de « la croix rouge, » vingt-deux États dans l'espace de cinq années avaient déjà souscrit. Les services qu'elle rendit dans la guerre de 1870, et les suivantes lui ont mérité l'honneur de devenir ce qu'elle est aujourd'hui, une institution non seulement européenne, mais reconnue et solidement établie dans les deux mondes. Le tableau qu'en a tracé son principal fondateur, nous fait admirer l'esprit éminemment chrétien qui y préside et apprécier les bienfaits que l'humanité est appelée à en recueillir [1].

Mais remédier aux maux de la guerre n'est qu'une partie de la tâche que la charité chrétienne doit s'imposer. Elle doit, comme de nobles esprits l'avaient déjà suggéré, s'efforcer d'en prévenir le retour en terminant les différends qui y donnent ordinairement lieu; car si saint Augustin a dit que « la justice ne peut subsister sans la charité, » on peut dire avec plus de raison que la charité ne peut agir efficacement qu'appuyée sur la justice. Des torts réels non réparés, des prétentions contraires non équitablement conciliées, sont entre les nations, aussi bien qu'entre les particuliers, une semence de dissensions, qu'en vue de la paix il est urgent de faire disparaître et que le jugement désintéressé de puissances neutres est seul en mesure de terminer. C'est à ce moyen qu'on eut recours en 1872 pour juger un procès des plus sérieux entre les États-Unis et la Grande-Bretagne. Pendant la guerre américaine de la sécession, l'Alabama, vaisseau corsaire au service des États du sud, mais équipé en Angleterre et sorti des ports anglais, avait causé d'immenses dommages à la flotte et au commerce des États du nord. Ceux-ci en demandaient la réparation, mais à des conditions auxquelles l'Angleterre ne croyait pouvoir consentir. Après de longs débats, on convint de s'en remettre à l'arbitrage de délégués des deux parties réunis à Genève sous la présidence d'un juriste italien [2]. L'arrêt de ces arbitres, loyalement prononcé et loyalement accepté, eut des résultats si heureux pour la pacification des deux États, qu'il n'y eut qu'une voix parmi les amis de la paix assemblés à Paris en 1873, sous la présidence de M. Passy, pour généraliser une semblable mesure [3] par l'établissement d'un tribu-

[1] Gustave Moynier, *La croix rouge, son passé et son avenir.* Paris, 1882.
[2] Pradier Foderé, *La question de l'Alabama.* Paris, 1872.
[3] *Bulletin de la Société des amis de la paix*, n° 8, p. 55, 61.

nal permanent d'arbitres impartiaux siégeant sur terrain neutre, qui auraient réglé leurs arrêts sur un code international reconnu de toutes les puissances. C'est à cette grande entreprise que travaille aujourd'hui l'élite des amis de la paix, et c'est sur la motion de sir Henry Richard, l'un d'entre eux, qu'une adresse de la Chambre des Communes, a été présentée à la reine pour qu'elle charge son ministre « d'entrer en communication avec toutes les puissances, dans le but d'instituer un système permanent et général d'arbitrage international » (voyez le journal *Herald of peace*). Un Institut de droit international a été fondé en vue de préparer le code en question.

§ 5.

La question de la pauvreté n'est chez les nations civilisées ni moins importante, ni moins épineuse que celle de la guerre, et l'on a vu que, parmi les solutions proposées dans notre siècle, plusieurs ne tendaient à rien moins qu'à la désorganisation pour ne pas dire à la subversion de l'ordre social. Quant au christianisme, c'est par la charité qu'il a fait de tout temps profession de la résoudre. Mais cette charité, par qui, dans quel esprit, selon quelles méthodes, à l'aide de quelles institutions doit-elle et peut-elle être exercée, telles sont les questions qui restent à résoudre, qui plus que jamais occupent aujourd'hui les philanthropes et les moralistes de notre temps, et sur lesquelles ils ont à consulter à la fois les leçons de l'Évangile, celles de l'histoire et de la science.

Au moyen âge, le soulagement de la pauvreté était considéré comme l'attribut essentiel de l'Église. La charité des premiers siècles lui avait légué ses innombrables fondations, ses hôpitaux, ses monastères. Sous le nom des pauvres, dont elle était censée gérer le patrimoine, elle continuait à recueillir de la piété des fidèles d'abondantes et riches donations. Mais insensiblement on s'aperçut qu'elle n'en attribuait bien souvent à ceux-ci que la moindre partie ; que la plus forte part lui servait, tantôt à doter des cadets de familles nobles, tantôt à faire vivre dans le luxe d'oisifs prélats. Les biens des hôpitaux, successivement englobés dans les revenus ecclésiastiques, profitaient souvent plus aux administrateurs qu'aux malades ; on voyait de riches monastères se borner, en fait d'assistance, à faire distribuer à leur

porte quelques rations de soupe ou de pain ; et, lorsque l'industrie commença à renaître en occident, on put reprocher à quelques ordres religieux de chercher moins à en favoriser qu'à en paralyser l'essor, d'entretenir, par des aumônes sans discernement, l'esprit d'imprévoyance et d'inertie, d'aimer mieux assister quotidiennement des mendiants en haillons, que d'encourager des travaux qui les eussent transformés en artisans libres.

Ces abus ne pouvaient manquer, à la longue, de discréditer la charité ecclésiastique. Les rois, les grands, les peuples eux-mêmes, profitant au XVI[me] siècle des révolutions politiques et religieuses, s'approprièrent à l'envi les dépouilles de l'Église. Ici, les biens des couvents et des hospices furent réunis au domaine public: ailleurs l'administration en fut sécularisée ; presque partout l'autorité religieuse perdit la direction exclusive des fondations de charité ; mais en dépouillant l'Église, chaque État hérita de ses charges. Les basses classes ne trouvant plus leur subsistance dans l'intérieur ou à la porte des couvents, on dut, pour prévenir leur vagabondage et leurs révoltes, consacrer à leur soulagement une partie au moins des fonds dont l'État était devenu possesseur, et suppléer à ce qu'il avait employé à d'autres usages par des impôts levés sur les classes aisées. C'est là l'origine de la charité légale, et de ce qu'en Angleterre on appelle plus spécialement la taxe des pauvres.

En revenant ainsi, sous des formes diverses, à l'ancien système de la bienfaisance civile, on en vit bientôt se manifester les funestes effets : à côté de largesses aveugles dont l'impudence recevait la meilleure part, des mesures de police, arbitraires et vexatoires, des charges énormes toujours croissantes et toujours insuffisantes, pesant sur l'agriculture et la propriété, la charité découragée aussi bien que le travail, des riches généreux à contre-cœur, maudissant en secret ceux qu'ils étaient contraints à secourir ; des pauvres ingrats, mécontents, imprévoyants, dissipateurs, plusieurs enclins à tous les vices et capables de tous les excès, une population misérable et pullulante qu'on ne peut contenir et courber au travail que par la perte de la liberté, enfin un paupérisme effrayant dont la plaie s'élargissait chaque jour, voilà quels étaient, en Angleterre, les fruits de l'assistance publique, jusqu'à ce qu'on y eût apporté quelques modifications. Mais, en tout cas, et même dans les États où les formes de la charité légale sont plus dissimulées et donnent

moins lieu au pauvre de la considérer comme une dette de l'État, on est à peu près unanime à reconnaître aujourd'hui que sans la supprimer brusquement, il faut travailler continuellement à la restreindre, tendre sans relâche vers un état de choses où la charité privée, livrée à elle-même et douée de tout son ressort, pourvoirait seule aux besoins des indigents [1], qu'ainsi, pour les maux qu'on ne peut prévenir et qu'il est urgent de soulager, au lieu de tourner ses regards vers l'État, et de s'attendre à lui comme à une seconde providence, chacun doit, selon ses moyens, subvenir aux infortunes qu'il connaît et qui sont à sa portée, puis pour les maux qui réclament un plus grand déploiement de ressources, s'adresser à la charité collective, mais toujours privée et volontaire.

Craindrait-on que ces ressources ne fussent insuffisantes pour les besoins? Chalmers a prouvé depuis longtemps que leur insuffisance vient le plus souvent de ce que l'on compte sur l'État pour en combler les vides, et lui-même, dans une modeste paroisse d'Écosse, trouva le moyen de supprimer sans inconvénient, au bout d'un certain temps, la taxe des pauvres. On racontait, il y a plus de trente ans [2], qu'à Amsterdam on recueillait quelquefois dans un seul tronc d'église, jusqu'à 2000 liv. sterl., en un jour, dans les troncs de Hambourg, après l'incendie, jusqu'à 200,000 liv. sterl., qu'en France, les dons particuliers faits aux bureaux de bienfaisance et aux hospices s'étaient élevés en vingt-six ans, à près de 37 millions, qu'à Paris quatre-vingts établissements particuliers de bienfaisance évaluaient collectivement leurs ressources annuelles à deux millions, qu'on y recueillit, en 1832, un million pour les orphelins du choléra, et qu'en Allemagne, quarante instituts d'orphelins furent fondés tous à la fois sur des dons particuliers. En présence de semblables exemples, on se demande comment désespérer de la charité privée, et de nos jours, depuis que les communications de pays à pays sont devenues si faciles et si promptes, combien n'a-t-on pas vu de désastres de tout genre réparés en peu de temps, au moyen de souscriptions gigantesques, organisées pour ainsi dire, d'un bout du monde à l'autre, sans que les États y eussent pris aucune part.

[1] Chalmers, *Christ. and civil. econ.*, II, c. 10. Mac-Farlane, *Recherches sur les pauvres*, c. 7. Fr. Naville, *De la charité légale.* Duchâtel, *De la charité.* 2me partie.

[2] Voyez dans notre ouvrage sur la charité chrétienne, p. 373 note, les témoignages sur lesquels reposent ces citations.

Les privations, les souffrances matérielles ne sont pas les seuls, ni même les plus grands maux qu'engendre la pauvreté. Les plus déplorables peut-être sont ceux qui frappent le moins les regards; c'est cette condition précaire qui ôte au pauvre toute sécurité, toute confiance pour l'avenir, cette préoccupation constante des besoins matériels, cette vie au jour le jour à laquelle il se voit condamné lui et les siens, et lorsque cette situation se prolonge et s'aggrave, lorsque la pauvreté devient indigence, que l'indigence dégénère en misère, ce sont les tentations qu'elle entraîne à sa suite, l'alternative continuelle de manquer de pain, ou de ne l'obtenir qu'au prix de la vertu et de l'honneur; c'est enfin l'état de dégradation où nous voyons plongés, moins encore par leur faute que par le malheur de leur position, tant de milliers de créatures humaines.

A la vue de tous ces maux, qui peut croire que ce soit assez d'adoucir momentanément quelques privations, de dissiper quelques soucis, d'apaiser quelques souffrances qui reparaîtront le lendemain ? La charité a de nos jours une plus importante mission à remplir. C'est, tout en soulageant la misère, de travailler à la prévenir et, autant qu'il se peut, de la faire disparaître; c'est au paupérisme en un mot qu'elle doit s'attaquer. Ce fléau qui, semblable à un chancre héréditaire, transmis de génération en génération, perpétue dans tant de familles les souffrances du dénuement, tel est l'ennemi que notre siècle est appelé à combattre.

Pour le faire disparaître du sein des classes ouvrières, on avait trop compté sur l'affranchissement immédiat du travail. Il en a été de cette liberté comme de tant d'autres qui, pour n'avoir pas été suffisamment préparées, ont amené dans la situation des peuples des perturbations pleines de danger. L'ouvrier trop hâtivement libéré de la tutelle de son maître s'est trouvé chargé seul du soin de son propre bien-être et souvent par incurie ou imprévoyance hors d'état d'y pourvoir. Le petit fabricant, lancé sans capital dans la lice de la concurrence universelle, s'est vu démonté dès le premier combat: la loi l'avait affranchi, le besoin l'a remis sous la dépendance; il est obligé de nouveau de louer ses services, de s'atteler au char de la grande industrie. Puis tout à coup survient une crise, les débouchés se ferment, la consommation se ralentit, la fabrication est suspendue; ou bien une machine nouvellement inventée vient remplacer les bras de l'homme; l'ouvrier, que la division

du travail a transformé lui-même en machine, ne trouve plus d'emploi rémunérateur pour ses forces, des milliers souffrent de la faim à côté des produits accumulés de leur travail [1].

Frappés des dangers dont cet état de choses menaçait l'ordre social, et qu'aggravait encore l'ébranlement du pouvoir, redoutant surtout les remèdes héroïques que certains opérateurs s'apprêtaient à lui appliquer, les gouvernements ont trop souvent, sous l'inspiration des classes élevées, cherché un préservatif dans le retour à d'anciens systèmes religieux. Ils espéraient que, remis en crédit par un clergé privilégié qui aurait, comme eux, intérêt à faire respecter l'autorité, ils serviraient à retenir la multitude dans la soumission et le bon ordre, feraient pénétrer dans la morale publique des maximes de passive résignation, détourneraient les esprits d'aspirations dangereuses et viendraient ainsi en aide à la force compressive du pouvoir. Il faut, disait-on, tout en satisfaisant aux pressantes nécessités du pauvre, réprimer chez lui ce besoin inquiet d'améliorer sa position, proscrire une science indiscrète qui exagère à ses yeux l'étendue de ses souffrances; il faut une théologie qui lui rappelle incessamment la déchéance de l'humanité pècheresse, les maux auxquels la postérité d'Adam est justement et irrémédiablement condamnée.

On ne tarda guère, nous l'avons vu, à s'apercevoir de la fausseté de ce calcul. Les privilèges mêmes dont le clergé était investi, l'intérêt qu'on lui supposait à répandre ces maximes d'obéissance, les rendaient d'avance suspectes au peuple. Les organes de la religion passèrent pour les serviteurs des classes opulentes; le parti que voulait tirer d'eux la politique tourna tout à la fois contre la politique et contre la religion.

Pendant qu'à la suite des événements de 1848, la grave question du paupérisme s'agitait parmi les publicistes français, l'un des plus distingués d'entre eux, Laboulaye, feuilletant un livre anglais que le

[1] La situation la plus critique pour l'homme, a dit Sismondi, est le passage de l'état de servitude ou de vasselage à l'indépendance (*Étude d'écon. polit.*, introd., p. 85). — Thiers fait remarquer cependant que c'est à cette liberté, si pleine d'écueils et de déceptions à son début, que nous devons l'essor prodigieux du commerce, l'essor merveilleux de tous les arts; que c'est grâce à elle que le pauvre lui-même se procure aujourd'hui des aises, des jouissances inconnues jadis à la richesse (Thiers, *De la propriété*, p. 121, 137; de Gérando, *Bienfaisance publ.*, 1, 175). Tant il est vrai que le bien n'est bien qu'à son heure, et pour l'homme en état d'en user.

hasard avait fait tomber entre ses mains, fut ravi d'y trouver les éléments de la solution tant cherchée [1]. L'auteur de ce livre, Channing, que nous avons déjà vu à l'œuvre contre le fléau de la guerre, et celui de l'esclavage s'était, dès le début de son ministère à Boston, non moins vivement préoccupé de la situation des classes laborieuses. Mais, bien loin de voir dans leur agitation l'unique effet d'une ambition déréglée qu'il fallût entraver, refouler à tout prix ; bien loin d'invoquer contre elles des doctrines pessimistes et asservissantes, trop semblables à celles qui font croupir l'indou dans l'inertie et la misère, il y voyait des aspirations dignes de toute sa sympathie, l'effet de ce mouvement ascensionnel auquel Dieu appelle successivement les classes sociales, et que le chrétien, lorsqu'il le reconnaît pur de toute violence et de toute injustice, doit se sentir pressé de seconder.

La vraie politique, en effet, d'accord en ceci, comme en toute chose, avec la vraie religion, consiste, ainsi que Jésus nous y invite dans son sommaire de la loi, à faciliter à tous l'accès aux avantages qu'on désire s'assurer à soi-même. Ce n'était donc pas un moyen de compression, mais un principe et un moyen de relèvement qu'il fallait, selon Channing, chercher dans le christianisme. Il fallait, par son influence, éclairer le pauvre sur ses vrais intérêts, le prémunir contre les vices qui engendrent la misère, le remplir de confiance en Celui qui couronne tout effort vertueux, ranimer en lui le sentiment de la dignité de son origine et de sa destinée ; puis avec une affectueuse et judicieuse coopération soutenir et diriger ses efforts. C'est dans cet esprit que Channing prodiguait aux ouvriers les admirables directions consignées dans ses *œuvres sociales* qui, traduites et commentées par Laboulaye, sont devenues, dans le monde chrétien, le manuel de tous ceux qui s'intéressent véritablement au sort de la classe ouvrière. En même temps, de concert avec son ami Tuckerman, Channing fondait à Boston le « ministère des pauvres » qui avait pour objet de faire visiter, instruire, encourager par des chrétiens éclairés et pieux, sans aucune distinction de croyances, les indigents privés d'autres soutiens.

La même pensée qui animait Channing en Amérique, animait en Alsace le vénérable pasteur Oberlin qui, par la puissance de sa charité, tira ses paroissiens de l'apathie où les avait plongés la misère, et obtint

[1] Laboulaye, *Œuvres sociales de W. E. Channing* (traduites de l'anglais). Paris, 1854. Introduction.

d'eux des travaux qui, en moins de cinquante ans, transformèrent une vallée sauvage, perdue au fond des Vosges, en une contrée fertile et prospère, capable de nourrir une population cinq fois plus nombreuse qu'auparavant. Elle inspira de même en Allemagne, Amélie Sieveking, fondatrice de l'association des dames de Hambourg qui, en 1842, après le terrible incendie de cette ville, contribua si puissamment à soulager les maux qu'il avait causés.

Citons encore le docteur Wichern qui, en 1833, avait établi près de Hambourg, le fameux séminaire connu sous le nom de « Rauhenhaus. » C'était une école d'instituteurs qui, sans autre rétribution que la nourriture et le vêtement, venaient s'y former à l'éducation de l'enfance, et qu'il envoyait ensuite de divers côtés diriger des écoles et des établissements de charité. Les soulèvements de 1848 et 1849 vinrent bientôt mettre à nu la double plaie de misère et d'immoralité qu'il avait précédemment signalée. Après que l'insurrection fut vaincue, on se demanda de toutes parts s'il faudrait périodiquement recourir à la force, si ces rébellions obstinées n'étaient pas l'indice d'un malaise réel et profond, qu'il importait de prévenir par de charitables institutions, pour n'avoir pas incessamment à les combattre. A l'appel du philanthrope chrétien, les gens de bien se mirent à l'œuvre. Dans une grande assemblée convoquée à Wittemberg, où se réunirent des députés de toutes les parties de l'Allemagne, on fonda la société de la « mission intérieure. » vaste association qui se proposa pour but « de remédier aux misères temporelles et spirituelles du peuple allemand par la propagation de l'évangile et les secours fraternels de l'amour chrétien [1]. » Parmi les œuvres nombreuses et variées issues de cette mission, rappelons entre autres les quarante instituts que dans l'espace d'une année elle ouvrit, à l'instar de celui de Hambourg, pour les enfants délaissés et vicieux, et où plus de dix mille d'entre eux ont reçu, avec les soins de l'hospitalité, les bienfaits d'une éducation évangélique. « Wichern, disent ses biographes [2], avait un talent organisateur de premier ordre ; il unissait à une foi profonde et sereine un esprit éminemment pratique... Au pessimisme que pouvait faire naître en lui le contact incessant avec la misère, il opposait l'optimisme de ses expériences chrétiennes. »

[1] Wichern, *Foi et charité*. 2 vol. Traduction et préface de l'ouvrage : *Études historiques sur l'influence de la charité chrétienne.*

[2] *Encycl. des sc. rel.*, XII, 463.

De nos jours, en Angleterre, en France, en Suisse ainsi qu'en Allemagne, la question du paupérisme, étudiée avec zèle par les philanthropes, les moralistes, les théologiens [1], réclamait aussi les directions de la science. C'était le vœu que formait Chalmers [2], et cet appel a été entendu. Les économistes modernes, en retraçant les lois qui président à la production et à la distribution de la richesse, ont été naturellement conduits à rechercher les causes de la pauvreté et les moyens d'y porter remède. Leurs avis sur ce grave sujet m'ont paru d'un assez haut prix pour que je me sois empressé de les recueillir dans un autre ouvrage [3]. Qu'il me soit permis d'en rappeler ici sommairement quelques-uns.

D'un accord unanime ils déclarent que le remède à la pauvreté requiert avant tout le concours du pauvre; que c'est de sa propre énergie que dépend essentiellement l'amélioration de son sort; mais ils reconnaissent, en même temps, que ses seuls efforts ne peuvent toujours y suffire; qu'on rencontre des familles laborieuses, honnêtes, économes, des pauvres pleins de vertu et de courage qui néanmoins n'ont jamais pu sortir de leur condition, des artisans qui, pourvus de vrais talents, ont végété toute leur vie, d'autres qui, sur le point de réussir, ont vu engloutir des épargnes péniblement amassées. Il ne leur fallait qu'une avance, une protection, un conseil, et cette ressource leur a manqué au moment décisif. C'est ici que le dévouement de la charité devient nécessaire. C'est elle qui, dans cette lutte contre la pauvreté, se tient à côté de l'indigent qui, sans jamais substituer ses efforts aux siens, l'encourage, le soutient, aplanit devant lui les obstacles, l'aide à franchir les pas difficiles, lui tend la main lorsqu'il chancelle, le relève lorsqu'il tombe et ne le quitte pas qu'il ne soit arrivé au but. Tel est le bienveillant patronage [4] que chaque ami du pauvre est appelé à exercer dans la sphère de ses relations, le maître envers ses domestiques, le fabricant envers ses ouvriers [5], le riche propriétaire envers ses voisins de

[1] Voy. Tayler, *Humanity an universal claim.* A. Bouvier, *Les chrétiens et la question sociale*, 1869; *Le pasteur John Bost*, 1881. Coulin, *Les œuvres chrétiennes*, 1863. Tournier, *Questions actuelles*, trois discours, 1870, etc., etc.

[2] Chalmers, *Christ. and civ. econ.*, I, 3.

[3] *Études historiques sur l'influence de la charité chrétienne.* Résumé et conclusion.

[4] Cherbuliez, *Des causes du paupérisme.* Paris, 1853.

[5] De Gérando, *Du progrès de l'industrie* (*Revue des Deux Mondes*, 1852).

campagne[1], et comme tous les pauvres ne trouvent pas à leur portée de tels appuis, des guides éclairés, des protecteurs généreux, que parmi les services que leur condition réclame, plusieurs exigent un temps et des soins que peu de riches sont en état d'y consacrer, il est indispensable ici, comme à l'égard de la charité subventive, de joindre à l'action individuelle celle des associations. De là les nombreux établissements qui, sous la direction de la science économique, ont été créés par la bienfaisance collective.

A leur tête se placent les établissements d'instruction gratuite. De bonne heure on a reconnu l'importance de donner aux classes laborieuses cette éducation qui, dans l'ordre naturel des choses, aurait dû précéder leur émancipation. « Parmi les causes de la misère, la plus active, dit M. Frédéric Passy[2], c'est l'insuffisance des forces intellectuelles et morales des populations. » Le sort de l'ouvrier, en effet, ne sera vraiment garanti, il n'obtiendra de son maître des conditions avantageuses qu'à proportion de l'intelligence et de l'aptitude qu'il pourra déployer à son service; il ne sera en sûreté contre les dangers du chômage qu'autant qu'il saura se rendre compte des causes qui activent ou ralentissent la marche du travail, et que, par le développement de ses facultés inventives, il pourra passer aisément d'une occupation à une autre, lorsqu'une branche d'industrie lui échappe, s'en créer de nouvelles, s'assurer de nouvelles sources de profit. Ce n'est donc plus assez de l'instruction élémentaire qu'il recevait dans nos écoles. Il faut, sans appareil scientifique, mais avec une clarté et une précision toutes pratiques, lui inculquer les principes généraux de l'économie domestique et sociale, et les connaissances techniques propres à le rendre habile dans l'exercice de sa profession. Il faut surtout, par une bonne méthode d'enseignement, développer en lui l'habitude et la faculté de réfléchir, former en lui, par ce moyen, un jugement sûr qui le dirige dans toutes les circonstances de sa vie, lui fasse apprécier sainement sa position, prévoir et détourner les chances qui le menacent, calculer les suites de ses déterminations, discerner les bons d'avec les mauvais conseils[3], mais ce qui est plus nécessaire encore que tout

[1] Droz, *Écon. polit.*, IV, 1, p. 323 ss.
[2] Fréd. Passy, *Journ. des Économ.*, XII, 50. Mich. Chevalier, *ibid.*, XIII, etc.
[3] C'était surtout dans ce but que Pestalozzi avait établi son système d'enseignement (*Acad. des sc. morales et politiques*, an 1850).

cela, c'est de prévenir en lui, par l'éducation, les vices qui engendrent la misère[1], c'est de lui inculquer, empreintes du sceau de la religion, les vertus de son état, le travail, fondement de toutes les autres, la probité qui appelle la confiance, la justice, indispensable lien des associations, la tempérance qui conserve à l'ouvrier ses facultés et ses forces, l'économie qui l'affranchit par la création d'un capital, la prudence qui lui fait proportionner ses charges à ses ressources; le juste désir d'améliorer sa position, avec le ferme dessein de n'y tendre que par des voies légitimes, la soumission aux privations inévitables, avec le ressort qui le pousse sans relâche au perfectionnement. Telle est la direction que la charité collective s'efforce aujourd'hui d'imprimer aux divers établissements d'instruction. Écoles gratuites d'enfants et d'adultes, écoles religieuses du dimanche et de la semaine, écoles industrielles pour le peuple, écoles professionnelles, associations philotechniques pour les jeunes ouvriers et agriculteurs, colonies agricoles, enseignement populaire d'économie sociale. Et combien d'autres institutions non moins importantes, toutes fondées, d'autres mesures toutes calculées en vue d'écarter ou de détruire la pauvreté; sociétés d'apprentissage, de placement, de travail, de patronage, caisses d'épargne, de retraite, de prévoyance, associations de secours mutuels, sociétés de patronage pour les détenus libérés, sociétés d'émigration, cités ouvrières, établies sous les auspices de bienfaisants capitalistes et manufacturiers, exemples honorables de maîtres qui, de leur propre mouvement, associent à leurs bénéfices l'ouvrier actif et honnête, l'aident à rendre fructueux son travail et son économie, et lui préparent ainsi ce qui est le remède et le préservatif souverain contre le paupérisme, l'accès à la propriété[2].

Quant aux obstacles, grands encore, assurément, que le pauvre rencontre sur son chemin, les progrès de notre civilisation activés par la science tendent à les lui aplanir de jour en jour. Les économistes nous font entrevoir une époque où, l'ouvrier, pourvu de nouvelles

[1] « La misère, dit Michel Chevalier, ne perdra du terrain qu'autant que la morale en gagnera. »

[2] Voyez l'énumération des principaux établissements de bienfaisance au XIX[me] siècle dans Dufau, *Lettres sur la charité;* de Watteville, *Essai statistique;* Moreau, *Problème de la misère;* de Gérando, *Bienfaisance publique:* Annales de la charité, 1851.

ressources, pourra offrir à la société un travail plus perfectionné et par là mieux rétribué, où il n'aura plus à lutter péniblement contre la concurrence des machines, où l'esprit d'association, encore plus développé, allègera ses travaux, donnera une nouvelle valeur à ses épargnes, lui permettra d'unir les bénéfices du capital à ceux du travail, les avantages de la grande culture à ceux de la petite propriété [1], où cette propriété, devenue pour lui toujours plus accessible, le prémunira contre les effets des crises industrielles, où l'agriculture et l'industrie, aujourd'hui trop séparées, se donneront un jour la main, où un heureux système de crédit foncier fertilisera le sol tout en assurant les gains de la classe ouvrière, où la liberté commerciale, plus complète, fera participer chaque nation à l'abondance de toutes les autres, où, grâce aux nouvelles découvertes des voyageurs et à la facilité des moyens de transport, tant de contrées fertiles et encore incultes pourront recevoir les populations surabondantes de notre vieux monde, et fournir de l'emploi à tant de bras inoccupés [2].

Quant à l'État, outre la juste influence qu'il s'attribue sur l'instruction publique, il peut à quelques égards seconder l'œuvre de la charité: en temps de crise, employer aux travaux publics les ouvriers sans ouvrage, fonder pour les prisonniers libérés des colonies agricoles, pour les mendiants des maisons de travail; ce sont là des services qui rentrent dans la sphère de ses attributions. Mais en général, pour les œuvres qui sont du ressort de la bienfaisance préventive, aussi bien que subventive, une action indirecte est celle qui nous paraît le mieux lui convenir, aussi bien qu'à l'action de la bienfaisance elle-même. Veiller à la sûreté intérieure et extérieure, protéger les droits de tous, garantir les biens, la liberté, la vie de chaque citoyen, tel est l'objet que doit se proposer la société civile, le but essentiel pour lequel les gouvernements sont constitués. Qu'ils remplissent ce mandat avec une constance scrupuleuse, qu'ils tiennent en bride les passions malfaisantes, ce n'est pas au riche seul que profitera leur fermeté. Grâce à la confiance publique qu'ils feront régner, les capitaux circuleront, l'industrie fleurira, le travail aura son plein essor, le pauvre lui-même

[1] Fréd. Passy, *Mém. de l'Acad. des sc. morales*, V, 708 ss., 728. Droz, *Économie politique*.

[2] Thiers estimait qu'en Europe les trois quarts et sur le globe les 999/1000 des terres sont encore incultes.

assuré d'en recueillir et d'en transmettre les fruits, et en même temps prémuni contre toute tentation, tout espoir de commotions politiques, n'attendra la prospérité que de ses constants et loyaux efforts, il s'adonnera tout entier à sa tâche, et fermera l'oreille à ceux qui le flattent dans d'autres vues que celles de son bonheur.

Tel nous apparaît l'état de la chrétienté, après que nous en avons suivi les progrès sous le triple point de vue de la liberté, de la vérité, de la vie religieuse et morale dans notre siècle. N'admirerons-nous pas, qu'à peine réveillée d'un long sommeil, et presque aussitôt sollicitée par des courants contraires, les uns rétrogrades, les autres subversifs, tous également menaçants pour les mœurs et pour la foi, elle ait su se frayer entre eux sa route, et avancer vers le but dans la direction que nous venons d'indiquer.

Ce progrès a été incomplet, sans doute ; il l'est encore, et devant la perfection idéale, il le sera toujours ; néanmoins il a été réel. Notre impatience a pu souvent l'accuser de lenteur, s'irriter de le voir traversé, interrompu ; mais peut-être n'en sera-t-il que plus solide. C'est par voie d'évolution, non de révolution, que progressent véritablement les peuples. Les esprits ont besoin de temps pour s'éclairer, les intérêts pour se ranger, les bonnes causes pour assurer leur triomphe. Le protestantisme lui-même, pour avoir dû, contre la tyrannie écrasante de Rome, s'armer, à son début, de précipitation et même de quelque violence, vit, au bout d'un demi-siècle, se ralentir et bientôt s'arrêter le cours de ses conquêtes. De nos jours, il est loin encore d'avoir recouvré sa force expansive, ce n'est plus qu'indirectement, par l'intermédiaire de la philosophie spiritualiste et du catholicisme libéral, qu'il fait brèche dans le catholicisme romain. Se rattacher au passé sans s'y cramponner, préparer l'avenir sans le brusquer, c'est ainsi qu'on marche sûrement dans la voie des réformes, et la résistance qu'on y rencontre, lorsqu'elle ne va pas jusqu'à supprimer la liberté, est un modérateur providentiel et parfois nécessaire.

Ce n'est d'ailleurs que justice de le rappeler ici : le progrès dont nous venons de retracer la marche n'a pas été et ne pouvait pas être l'œuvre d'un seul parti. Il réclamait le concours d'une foule d'aptitudes, et, par suite, d'agents divers qui, sans se comprendre ni s'accorder

toujours, n'y ont pas moins tous coopéré. Ceux même d'entre eux que leur excessive prédilection pour d'anciens dogmes a fait à d'autres égards qualifier d'esprits stationnaires ou rétrogrades, ont souvent apporté aux œuvres de piété, de moralisation, de bienfaisance, un concours actif et généreux que chacun doit s'empresser de reconnaître, et de passer au compte du progrès.

En un mot, dans l'œuvre multiple et féconde que Jésus a léguée à ses disciples, tous ne peuvent remplir le même rôle, car tous n'ont pas reçu les mêmes dons. Mais si tous, entrant dans la voie que son apôtre leur a tracée, usent pour l'utilité commune et dans un esprit de charité des dons qu'ils ont reçus, le progrès chrétien se poursuivra sans limites et à la fois dans toutes les directions. Nous n'aurons alors rien à craindre pour l'avenir du christianisme. L'humanité le trouvant sans cesse auprès d'elle, non plus pour l'entraver, mais pour l'aider, la guider, la soutenir elle-même dans sa marche progressive, ne sera plus tentée de déserter son drapeau.

DEUXIÈME SECTION

LE CHRISTIANISME CHEZ LES PEUPLES NON CHRÉTIENS

Tournons maintenant nos regards d'un autre côté, et après avoir étudié l'état du christianisme chez les nations chrétiennes, étudions-le chez les peuples non chrétiens qui forment encore aujourd'hui les trois quarts de la population du globe.

Dans notre précédent volume, occupé avant tout de décrire la grande révolution qui divisa en deux fractions l'Église d'occident, les luttes qu'elle engendra et les conséquences innombrables qui en découlèrent, nous dûmes laisser dans l'ombre les peuples demeurés étrangers à cet événement. Néanmoins, comme ils continuèrent à soutenir certaines relations avec le christianisme en général, c'est le moment de reprendre l'histoire de ces relations au point où nous l'avions laissée, savoir à l'an 1520, de la suivre jusqu'à nos jours, de raconter en particulier les tentatives du prosélytisme chrétien sur ces nations, leurs alternatives de succès et de revers, et d'estimer ainsi jusqu'à quel point le christianisme est en voie d'étendre sur le monde entier son empire spirituel.

CHAPITRE I

LE CHRISTIANISME ET LE JUDAISME

De toutes les religions étrangères au christianisme, celle dont les sectateurs, bien que de beaucoup les moins nombreux, soutiennent le plus de rapports avec les peuples chrétiens, c'est la religion israélite. On évalue la population juive répandue sur la surface du globe à environ huit millions d'âmes, dont la moitié au moins habite les divers pays de l'Europe.

On a vu que, jusqu'à la réformation, le principal obstacle à la conversion des juifs avait été la haine et les persécutions dont ils se voyaient incessamment l'objet de la part des peuples chrétiens. Aussi Luther, dans les moments où il était le mieux inspiré, recommandait-il à ses compatriotes de revêtir de vrais sentiments d'humanité à leur égard. « Les apôtres, disait-il, n'auraient pas amené au christianisme un seul d'entre les païens, s'ils les eussent traités comme nous traitons les juifs. » Ce ne fut néanmoins que par des degrés assez lents que de meilleures dispositions commencèrent à prévaloir. Au XVIme siècle on croyait encore, à force de vexations et parfois de cruauté, réussir à extirper de chez soi cette race détestée. ou la contraindre à embrasser le culte dominant. On se livrait contre elle à des violences qui se paraient d'un masque de zèle, lorsqu'elles n'étaient le plus souvent que l'effet de la barbarie ou de la cupidité, témoin l'expulsion des juifs d'Avignon par le pape Pie V, les émeutes de Prague en 1561, de Moravie en 1574, de Worms en 1615, et d'autres encore, où sous divers prétextes on détruisait les synagogues, on massacrait les juifs et pillait leurs biens ; témoin encore le supplice de ce riche israélite qui, à Berlin même, fut brûlé

comme sorcier, et le décret d'expulsion lancé contre tous les autres, par l'électeur de Brandebourg.

Au XVIIme siècle, ces cruautés devinrent moins fréquentes. Les gouvernements chrétiens qui avaient souvent recours au crédit des juifs, et qui n'osaient aussi ouvertement s'approprier leurs dépouilles, les abandonnaient moins souvent aux violences populaires, mais ils ne se départaient point encore des traitements vexatoires ou humiliants qu'on jugeait propres à les faire abjurer. Des impôts écrasants qui, à Rome, sous Clément VIII, s'élevaient au quart de leur revenu, l'obligation de porter en public une marque ou un costume distinctif qui les exposait aux insultes de la populace, leur séquestration dans des quartiers séparés et malsains, dont quelques-uns ont conservé de nos jours le nom de juiveries, étaient à leur égard des mesures habituelles, dont on ne se relâchait de temps à autre que lorsqu'on avait absolument besoin de leurs services. A Rome, depuis Grégoire XIII, on y joignit l'obligation d'assister périodiquement à des prédications contre le judaïsme, où ils devaient se garder de rire, de protester ou de dormir, sous peine du bâton. Le pape Jules III fit en outre ordonner la destruction publique de leurs livres sacrés, mesure qui fut aussi adoptée ailleurs ; mais ces persécutions laissèrent les juifs inébranlables, aussi bien que les nombreux ouvrages polémiques qui, aux XVIme et XVIIme siècles, furent publiés contre eux.

Au XVIIIme siècle, grâce à l'affaiblissement de l'autorité sacerdotale, aux principes de liberté et d'égalité qui commençaient à se faire jour, aux progrès de la philosophie sociale qui embrassa les juifs dans ses plaidoyers en faveur de la tolérance, les gouvernements et les peuples commencèrent à suivre de meilleurs conseils. La Prusse, depuis Frédéric II, reconnut aux juifs une partie de leurs droits, l'empereur Joseph II et Léopold de Toscane les comprirent dans leurs édits pacifiques. La plupart des États-Unis d'Amérique leur reconnurent une entière liberté civile et religieuse, et la première assemblée constituante française suivit cet exemple sur la motion de Grégoire, évêque de Blois.

Mais au XIXme siècle, où nous avons vu encore à diverses reprises le fanatisme armer de nouveau les uns contre les autres les divers partis chrétiens, nous serons moins surpris de voir la papauté attenter d'une manière scandaleuse aux droits des juifs, jusqu'à leur enlever leurs enfants, les faire baptiser subrepticement et les retenir de force dans des

maisons de catéchumènes. C'est ce qui se passa en 1858, sous le pon tificat de Pie IX, qui soutint que d'après les saints canons, l'enfant Mo tara, baptisé par sa nourrice (quoique à l'insu de ses parents), appartena de droit à l'église catholique et devait être élevé dans son sein [1].

Parfois aussi, en divers pays, même en France, en Hollande, e Allemagne, on a vu se renouveler contre les juifs, de la part de la fou ignorante, les absurdes accusations accréditées au moyen âge, et l barbares traitements auxquels elles donnaient lieu. Les temps d'effe vescence populaire, l'année 1816, par exemple, en Allemagne, le furent particulièrement funestes. Pendant les soulèvements de Bohême, en 1848, dans les villes surtout, où les corps de méti s'étaient maintenus, plusieurs juifs allemands furent odieuseme massacrés. En Roumanie, lorsque la nouvelle législature voulut le assurer la liberté religieuse, une émeute terrible éclata à Buchares la synagogue fut pillée et détruite, une foule d'israélites maltraités ; u des ministres, pour se rendre populaire, fit revivre un vieux règleme qui les excluait du droit de tenir des fermes ou des auberges, d'acheter des propriétés. Aussitôt, ils durent quitter en grand nomb les provinces de Moldavie où ils résidaient ; réfugiés à Iassy et à Galat ils y subirent de nouvelles vexations, non plus seulement de la part c peuple, qui craignait leur concurrence commerciale, mais de la part c la noblesse dont ils étaient créanciers. En Prusse, sous Frédéric-Gui laume IV la théorie de l'État chrétien leur fit refuser le droit d'épous des femmes chrétiennes, ainsi que leur part des fonds affectés aux ét diants des universités. En Russie, la politique de l'empereur Nicol leur fut encore plus contraire, et en 1844, particulièrement, les jui polonais, accusés de se livrer à la contrebande, furent violemment tran portés dans le centre du pays. En Suisse plusieurs des cantons les pl démocratiques, ceux d'Argovie et de Bâle-Campagne, leur ont lon temps refusé tous droits politiques et civils.

Il ne faudrait pas sans doute, d'après ces exemples particuliers, si tri tes qu'ils soient, juger de la situation générale des juifs dans les tem

[1] Le gouvernement français pensa différemment. En décembre 1861, il don l'ordre aux préfets de prévenir et de réprimer toutes tentatives d'enlèveme d'enfants juifs ou protestants que le clergé plaçait dans ses maisons religieuse Un semblable séquestre s'opéra cependant en 1864 dans le Ghetto de Rome dans des circonstances plus tristes encore.

modernes. Les mêmes circonstances qui, en dépit des préjugés confessionnels, ne cessent d'avancer le règne de la liberté et de l'égalité religieuses au profit des divers partis catholiques et protestants, profitent également à la cause de l'émancipation des juifs ; parmi ces circonstances, notons principalement la liberté croissante du commerce, la suppression des lois sur le taux de l'intérêt, l'abolition progressive des corps de métier, l'importance que donne aux habiles financiers de cette nation leur concours dans les grandes entreprises industrielles. Ajoutons-y, à l'honneur des israélites, que dans ce siècle, aussi bien et mieux encore que dans les précédents, rarement on a vu une minorité religieuse opprimée réussir, comme eux, à force d'activité, d'énergie, à se suffire à elle-même, à se rendre nécessaire à ses oppresseurs, à se faire sa place dans une société qui si longtemps l'avait repoussée de son sein. Ce n'est pas seulement dans le commerce, dans la finance, c'est dans les lettres, dans les arts, dans les sciences, l'industrie, la politique et même dans les armes que nombre de juifs sont parvenus à un rang élevé. Ils ont continué d'ailleurs à se distinguer par leur sobriété, par leurs vertus domestiques, par le patriotisme dont ils ont fait preuve dans plusieurs occasions, en Prusse, par exemple, pendant la guerre de l'indépendance, enfin par leur esprit de charité mutuelle qui, s'exerçant aujourd'hui d'une manière plus judicieuse, s'efforce de faire pénétrer l'instruction chez leurs indigents.

Toutes ces qualités ne pouvaient manquer à la longue de leur gagner la considération publique et celle des gouvernements éclairés. On a vu tout à l'heure comment, vers la fin du siècle dernier, les États-Unis d'Amérique, et après eux la république française, avaient pris à cet égard une honorable initiative. Toutefois Napoléon Ier pendant son séjour en Allemagne, et à son retour par l'Alsace, ayant reçu des plaintes graves sur les prétentions exorbitantes des juifs du pays à l'égard de leurs débiteurs, voulut, avant de les confirmer dans les droits nouveaux que la république leur avait octroyés, s'assurer lui-même qu'ils s'en montreraient dignes. Il assembla les députés des juifs de tout l'empire français et leur posa une série de questions relatives à la manière dont ils entendaient remplir leurs obligations comme citoyens. Une commission fut nommée, et l'assemblée, sur son avis, ayant répondu d'une manière satisfaisante à ces questions, Napoléon, pour imprimer à leurs engagements une autorité permanente, qui en fit

des règles positives pour l'avenir, institua le grand sanhédrin qui les sanctionna et fut chargé de veiller à leur observation. Quelques réserves momentanées apportées aux droits des juifs en vue de ménager les susceptibilités de la nation, disparurent peu à peu, et furent complètement supprimées après la révolution de 1830. Le culte juif, comme les cultes chrétiens, fut dès ce moment soutenu par l'État; en retour, le gouvernement de Louis-Philippe fit, en 1844, déterminer par un règlement les attributions et l'influence des consistoires israélites et soumit les rabbins, de même que les ecclésiastiques chrétiens, à l'appel comme d'abus par-devant le Conseil d'État.

L'émancipation des juifs confirmée par Napoléon Ier s'étendait à la Hollande et à la Belgique, où elle s'est maintenue dès lors, à une partie de l'Allemagne où elle subit quelques restrictions lors des restaurations de 1815 et de 1849, enfin à l'Italie, où elle fut suspendue jusqu'en 1850. Dans les États romains elle ne fut rétablie qu'en 1870, lors de leur annexion.

La France n'a cessé, partout où son influence s'est étendue, de protéger les juifs dans l'exercice de leurs droits, et d'intéresser à leur cause les puissances européennes. Ceux de la Roumanie lui durent, en 1866, l'abolition du décret d'expulsion lancé contre eux. Vers le même temps, en passant un traité de commerce avec la Suisse, elle exigea que ses sujets israélites pussent librement s'y établir, et força ainsi plusieurs cantons, alors récalcitrants, à adhérer à cet acte de justice, en sorte que dans la revision de la constitution fédérale, le droit du libre établissement, déclaré indépendant de la profession religieuse, fut étendu aux israélites.

En Angleterre, leur émancipation devait rencontrer plus d'obstacles. Les préjugés y étaient tels qu'en 1827 on avait refusé par deux fois les privilèges de la cité à un marchand chrétien, parce que son père était juif. En 1830, les israélites eux-mêmes purent y prendre part, moyennant un serment prêté sur l'Ancien Testament. Cinq ans après, le juif Salomon fut élu shériff de Londres et de Middlessex, mais pour le maintenir dans cette double dignité, il fallut chaque année, par un acte spécial, donner entorse à la loi du serment. Les difficultés s'accrurent lorsqu'il s'agit de leur admission au parlement. Bien que votée par la chambre des Communes, chaque année elle était repoussée par la chambre des Lords. C'est ainsi qu'un des membres de la famille

Rothschild, quoique élu au parlement, n'y put, durant quatorze ans, occuper son siège [1]. Mais en 1858, les Communes s'étant prévalues d'un ancien précédent pour faire siéger sans serment dans une de leurs commissions un célèbre financier israélite nouvellement élu, la chambre haute, qui aime mieux accorder d'elle-même les mesures libérales qu'elle est menacée de voir s'accomplir malgré elle, fidèle à sa tactique à l'égard des catholiques en 1829, autorisa la chambre des Communes à n'exiger désormais des juifs, en quelque occasion que ce fût, d'autre serment que celui qu'ils prêtaient devant les tribunaux. C'est ainsi que furent émancipés les trente à quarante mille israélites que l'on compte en Angleterre, et que l'un d'entre eux, après son abjuration, s'est vu élever à la tête du ministère britannique.

Leur émancipation ne se fit pas beaucoup plus attendre en Russie, où commencée par Alexandre Ier, malheureusement interrompue par Nicolas, elle fut à peu près accomplie sous Alexandre II. Dans le Wurtemberg elle fut prononcée en 1861, en Autriche l'an 1860, et depuis le règne de l'empereur Guillaume Ier, dans le reste de l'Allemagne. Déjà en 1864 les juifs furent admis à Francfort à l'exercice de tous les droits politiques et civils. Le Mecklembourg et le Limbourg, qui étaient encore les plus arriérés à cet égard, adoptèrent en 1868, ainsi que la ville de Cracovie, de nouvelles mesures de tolérance. A cette époque on put croire que, dans la plupart des pays chrétiens, la cause de leurs libertés était à peu près gagnée.

Cette amélioration progressive établie dans les rapports civils des juifs et des chrétiens, ne pouvait manquer d'amener entre eux un rapprochement qu'on espérait de voir tourner au profit du christianisme.

Dès le siècle dernier (1729), un professeur de l'institut de Halle, Jean-Henry Callenberg († 1760), stimulé par les succès des missions chez les païens, et très versé dans la connaissance des langues orientales, fonda un établissement pour former des missionnaires qu'il se proposait d'envoyer chez les juifs. Il en envoya effectivement, non seulement en Europe, mais encore en Asie et jusqu'en Afrique, et dans un ouvrage publié en 1752 rendit compte des résultats de leurs travaux. Il fit aussi composer des écrits en différentes langues, imprimés en caractères hébreux, qui étaient distribués par eux et qui leur ser-

[1] *Journal de Genève*, juin 1879.

vaient de texte pour entrer en conférence avec les juifs qu'ils rencontraient.

L'institut de Callenberg subsista jusqu'en 1791, sans avoir produit, de l'aveu de « Hausmeister, » des résultats bien considérables, ni même bien apparents. Mais le zèle du fondateur avait excité celui d'autres chrétiens, particulièrement celui des moraves qui, dès 1739, entreprirent la même œuvre avec le caractère d'onction qui les distinguait. Vers l'an 1796 environ, deux ecclésiastiques anglais, le méthodiste Cooper et l'unitaire Priestley, ayant produit quelque sensation parmi les juifs de Londres par la publication de discours apologétiques sur le christianisme, la société des missions de cette ville fit entrer, depuis 1809, la conversion des juifs dans la sphère de ses travaux.

Cet exemple a été suivi par la plupart des sociétés semblables établies dans les deux mondes. Plusieurs même s'occupent spécialement de cette œuvre. En 1863 elles avaient à leur service environ deux cents missionnaires, dont cent pour l'Angleterre seule. On évaluait alors à vingt mille environ le nombre des juifs baptisés depuis le commencement du siècle. La propagation du Nouveau Testament, et celle de traités soit en hébreu, soit dans les langues modernes, l'établissement d'écoles pour les jeunes israélites, et d'un culte régulier pour les adultes, la rédaction d'un journal sous le nom d'*ami d'Israël*, des chapelles pour les juifs convertis, des séminaires établis pour ceux qui se vouent à la conversion de leurs coreligionnaires, des maisons de travail pour les israélites que leur conversion priverait de leurs anciens appuis; à Jérusalem le culte et l'évêché évangéliques établis en 1841 sur le mont Sion, par les soins des deux cours de Prusse et d'Angleterre, tels sont, outre les missions proprement dites, les principaux moyens de prosélytisme chrétien mis en œuvre auprès des juifs.

Les succès obtenus jusqu'à présent n'ont pas été proportionnés à tant d'efforts. Parmi ceux qui s'en occupent avec le plus de zèle, plusieurs se plaignent de trouver le champ toujours plus ingrat. Un ancien rabbin, converti et ministre en Bessarabie, écrivait que d'Odessa et d'autres lieux lui viennent des israélites demandant à être instruits dans l'Évangile; mais que sur cent cinquante, depuis sept mois, il n'en avait pu baptiser que dix-huit. La société de Bâle, en 1843, ne compta qu'un seul prosélyte; à Jérusalem, dans une année (1857-1858), l'évêque Gobat n'en baptisa qu'une quinzaine. Bien des juifs de Palestine et de

Syrie se jouent de la crédulité des missionnaires, en faisant trafic des bibles qu'on leur distribue et en vendant trois ou quatre fois leur apostasie aux partis chrétiens les plus disposés à la bien payer. Les conversions sincères et durables ne s'obtiennent que rarement. Les dogmes de la trinité, de la nature divine de Jésus effarouchent leur sévère monothéisme; celui de l'expiation par son sang éloigne les juifs éclairés. « Retranchez ces dogmes de votre christianisme, disaient-ils à l'un de leurs évangélistes, nous serons plus près de nous entendre. » « Ce qui nous éloigne de votre religion, disait un autre, ce sont les nouvelles doctrines que vous y avez introduites, mais si Jésus reparaissait sur la terre, nous serions au nombre de ses plus ardents sectateurs. »

Quant à la perspective que, sur la foi du prophète Osée, on fait briller à leurs yeux de revenir à Jérusalem en corps de nation sous la conduite du Messie, elle ne semble guère toucher la plupart d'entre eux ; « *Ubi bene, ibi patria* » est leur devise. Depuis que leur sort s'est adouci dans les divers pays où ils résident, depuis qu'ils y trouvent, avec l'aisance, la liberté et la dignité personnelles, ils ne souhaitent rien de plus pour cette vie, et pour l'autre, le royaume des cieux leur paraît plus désirable que le règne à Jérusalem. Ils laissent aux juifs polonais ignorants, maltraités et misérables dans ce pays, le mirage de Canaan. « Ils perdent de vue, dit avec douleur un évangéliste de leurs amis, l'héritage de Jacob. » Nous nous plaisons beaucoup où nous sommes, répondent-ils, et nous soucions peu d'aller à Jérusalem vivre sous le joug des turcs. Un synode juif, tenu en 1868 à Leipzig, où assistaient vingt-cinq rabbins, a rejeté formellement le dogme de la restauration d'Israël et les liturgies qui s'y rapportent.

L'un des plus grands obstacles, non seulement à la conversion des juifs, mais à leur rapprochement des chrétiens, c'était l'autorité dont le talmud jouissait et jouit encore auprès du plus grand nombre d'entre eux. Tandis que les rabbins s'affectionnaient à ce code compliqué et bizarre, par les veilles mêmes qu'ils étaient obligés de consacrer à son étude, puis, comme les scolastiques du moyen âge pour les traditions catholiques, par tout ce qu'il leur fallait déployer d'adresse et d'ingénieux tours de force, pour le concilier soit avec lui-même, soit avec le texte sacré, ou pour résoudre les innombrables questions de la casuistique talmudiste [1], les simples fidèles, de leur côté, enlacés par son

[1] Voyez leurs ridicules discussions (*Rev. jud.*, octobre 1844, p. 489).

légalisme étroit, par son intervention dans tous les menus détails de la vie privée, par ses 248 préceptes et ses 365 défenses sur les devoirs les plus indifférents, ne pouvaient secouer son joug sans abjurer en même temps les traits distinctifs de leurs mœurs, sans s'isoler en quelque sorte au milieu des autres juifs, sans se faire en un mot accuser par eux d'apostasie. Il existait sans doute une ancienne secte qui, de bonne heure, avait abjuré l'autorité du talmud : c'était celle des caraïtes, née vers le milieu du VIIIme siècle ; mais cette secte, longtemps concentrée dans le levant, ne s'était que fort tard propagée en Europe ; encore n'avait-elle de sectateurs qu'en Pologne et dans l'empire russe.

Depuis le milieu du XVIIme siècle, il s'est encore élevé au sein du judaïsme deux nouvelles oppositions contre le talmud, dont l'une est fondée sur le mysticisme théosophique de la cabbale et dont l'autre s'appuie d'arguments rationnels.

La plus ancienne de ces deux sectes, du reste obscure et peu connue eut pour premier fondateur Zabbathai Zévi, juif de Smyrne qui, versé également dans l'étude du talmud et dans celle de la cabbale, se donna en 1648 ou 1666 pour le messie fils de David, destiné à délivrer les israélites du joug des chrétiens et des musulmans [1]. Persécuté par les rabbins autant que par les turcs eux-mêmes, il se détacha du rabbinisme, s'adonna de plus en plus à l'étude de la cabbale, et passant en Europe créa une secte qui eut des adhérents parmi les juifs de Pologne, de Bohême et de Moravie. Se fondant sur l'explication allégorique de quelques paroles de l'Ancien Testament, il enseignait que le talmud et la loi elle-même n'avaient qu'une autorité temporaire et il empruntait aux cabbalistes le dogme d'une trinité.

Vers l'an 1750 cette secte reçut un nouvel éclat par les travaux d'un de ses membres, Jacob Franck, juif polonais, qui se prononça d'une manière plus décidée encore contre le talmud pour la cabbale, laquelle, pénétrant sous le sens grossier et littéral, renfermait selon lui la seule véritable explication de la loi [2]. Il publia une profession de foi en huit articles qui renfermait outre le dogme de la trinité, la déclaration que Jérusalem ne devait plus être rebâtie, ni le Messie temporel attendu. Il reconnaissait un fonds de sainteté et de vérité dans les autres cultes,

[1] Franck, *De la cabbale.* Paris, 1843, p. 339 ss., 402 ss.
[2] Franck, l. c., p. 405.

particulièrement dans le christianisme, et lui-même finit par embrasser la religion chrétienne, dans laquelle il entraîna avec lui plusieurs milliers de ses adhérents. Mais là s'est arrêtée l'influence de la secte, dont les faibles débris se maintiennent encore dans le nord et en Crimée et sont fondus avec une autre secte juive née vers l'an 1760, celle des cassidim (ou pieux), qui étudient aussi la cabbale, mais dans un esprit beaucoup moins hostile au talmud. Ils ont eu pour chef un rabbin nommé Israël, natif de l'Ukraine, et quelques-uns d'entre eux ont donné dans l'antinomisme.

Le second genre d'opposition dont nous avons à parler, celle qu'on désigne sous le nom de néo-judaïsme, paraît devoir exercer une influence beaucoup plus étendue et plus durable. A quelques égards on peut la rattacher à Moïse Maïmonides et à Spinoza ; mais le néo-judaïsme proprement dit a une origine plus moderne. Dans le cours du XVIIIme siècle, à mesure que les principes de tolérance s'affermissaient en Europe, les juifs allemands les plus éclairés se sentirent puissamment entraînés par les idées philosophiques de l'époque et, dans la même proportion, dégoûtés de l'autorité du talmud. Parmi eux se distinguait Moïse Mendelsohn, né à Dessau, en 1729, d'une famille pauvre, bossu et contrefait, mais studieux et érudit, versé dans presque toutes les branches de connaissances. Il avait débuté dans la carrière littéraire par une traduction allemande de l'Ancien Testament en caractères hébreux, la première qui eût été faite à l'usage des juifs, et par une traduction allemande du Phédon, qui a contribué, avec les œuvres de son ami Lessing, à fixer la langue allemande moderne. Mendelsohn avait aussi étudié le talmud, mais il n'avait pas tardé à en remarquer les défauts, notamment l'incompatibilité avec la civilisation moderne, et s'était tourné avec prédilection vers l'étude des classiques anciens et modernes [1], particulièrement vers celle de Locke et de Wolf; il avait obtenu lui-même, dans ce cercle de savants et de littérateurs qu'il fréquentait, le surnom de philosophe. Il développa en 1783 les nouvelles idées qu'il s'était formées sur la religion dans son ouvrage intitulé : « Jérusalem [2] ou de la puissance religieuse et du judaïsme. » Peu à peu il se trouva à la tête d'une nouvelle école composée de doc-

[1] Jost, *Israelit. Gesch.*, IX, 61 ss.
[2] Ibid., 73.

teurs, de rabbins et d'autres juifs qui publièrent un recueil spécial en hébreu, puis un grand nombre d'ouvrages de critique et de philosophie dirigés pour la plupart contre le talmud. Grâce à la révolution française qui éclata bientôt après en Alsace, et enleva la juridiction civile aux talmudistes en plaçant les juifs sous la protection de la loi commune, le schisme commencé dans l'école passa aisément dans la synagogue. Quelques-uns des juifs les plus distingués formèrent une secte à part qui rejetait l'autorité du talmud, ne reconnaissait que celle de l'Ancien Testament, mais l'interprétait librement d'après les principes de la raison, célébrait le culte en langue vulgaire, substituait aux cérémonies compliquées de la synagogue et aux anathèmes qui s'y prononçaient contre tous les infidèles, le chant de psaumes en allemand et des prédications auxquelles les femmes étaient admises. Il encourageait dans la population israélite l'industrie et l'agriculture, et l'excitait à confondre ses intérêts avec ceux des peuples chrétiens. L'influence de cette école juive libérale s'est fait sentir dans notre siècle par les causes que nous venons d'indiquer; la réforme a pris encore bien plus d'étendue et de consistance, principalement dans les villes de Berlin, de Hambourg, de Francfort. Dans cette dernière, une nombreuse réunion de juifs rassemblés de diverses parties de l'Allemagne, publia en 1843 une profession de foi en trois articles, dont le premier reconnaissait dans la religion mosaïque la possibilité d'un progrès indéfini, le second déclarait nulle l'autorité du talmud, le troisième enfin exhortait les juifs à considérer comme leur unique patrie le pays où ils sont nés. Une multitude d'israélites allemands adhérèrent aussitôt à ce programme, abandonnèrent l'ancien rituel, plusieurs même la loi cérémonielle du Pentateuque, refusèrent de présenter leurs enfants à la circoncision et renoncèrent à la distinction des aliments. Ce sont ceux qu'on appelle les « nouveaux réformés. » Des rabbins assemblés plus tard à Brunswick et à Francfort, tout en s'élevant contre ces réformes, furent entraînés eux-mêmes par l'esprit du temps à des concessions qui, aux yeux des juifs orthodoxes, passèrent pour de l'apostasie. Ils renonçaient au talmud, prenaient l'Ancien Testament pour leur unique guide, le publiaient en langue vulgaire, priaient de même et dans des formulaires abrégés ; diminuaient l'autorité du rabbinisme, tout au moins recherchaient pour leurs synagogues des rabbins éclairés. Malgré la résistance des talmudistes orthodoxes, nombreux surtout de l'autre

côté de la Vistule, ce mouvement de réforme s'est progressivement étendu ; une université juive, fondée à Berlin en 1869, tolère ou favorise chez ses théologiens des doctrines très hardies. Si les juifs de Hollande, de Belgique et de France se montrent plus soumis à la doctrine reçue, cette orthodoxie extérieure tient, dit-on, beaucoup de l'indifférence, tandis qu'en Angleterre s'est formée vers 1834 une branche d'israélites réformés, qui commence à rencontrer chez leurs coreligionnaires une certaine tolérance.

Une fois donc abaissées, les deux barrières qui tenaient jadis les juifs rigoureusement séparés des chrétiens, je veux dire l'intolérance des uns, le fanatisme talmudique des autres, il doit nécessairement s'établir entre les deux populations une communauté d'idées et d'intérêts qui, si elle tourne à l'avantage de l'un des cultes, tournera naturellement à l'avantage du plus parfait des deux. Dans le Würtemberg, dès la promulgation de la loi qui préparait l'émancipation des israélites, on les vit participer de plus en plus à la vie agricole et industrielle du pays, lui emprunter son système d'écoles et d'institutions de bienfaisance, on observa dans leur culte même des signes remarquables de rapprochement du côté chrétien, la prédication en langue allemande, la confirmation avec des formules empruntées à la liturgie évangélique, l'adoption d'un livre de cantiques tirés en partie du culte luthérien. En Amérique, on voit des juifs contribuer généreusement pour la fondation de chapelles chrétiennes. Ceux d'Offenbach, près de Francfort, ceux de Königsberg ont substitué, comme jour de repos, le dimanche au samedi. En 1859, deux grands rabbins, l'un d'Autriche, l'autre de Francfort, ont fait de même, dans leurs publications, de nouvelles concessions à l'esprit moderne. Outre la substitution du dimanche au sabbat, de la langue vulgaire à l'hébreu dans le culte, de la suppression de quelques rites surannés, M. Stein, grand rabbin de Francfort, n'admet dans son catéchisme de vrai culte que « celui que le cœur pénètre et vivifie, » rejette toutes les funestes conséquences attribuées au péché du premier homme et déclare l'humanité capable, par l'heureux emploi de ses facultés, d'avancer dans les voies du perfectionnement moral.

Aussi, bien des savants dont le jugement a du poids en cette matière, fondent-ils, pour la conversion des juifs, bien moins d'espoir sur les missions proprement dites, que sur ce travail intérieur qui s'opère au sein du judaïsme lui-même, sur la part toujours plus grande

que ce peuple, grâce à la tolérance croissante dont il est l'objet, prend au mouvement intellectuel et religieux des chrétiens au milieu desquels il réside, et sur l'ébranlement progressif qui en résulte dans les croyances qui le séparaient d'eux.

Autant, en effet, dans les siècles précédents, les juifs, pour résister à l'oppression dont ils étaient l'objet, se serraient autour de leurs doctrines et de leurs pratiques distinctives, autant, de nos jours dans les pays, où toutes les carrières leur sont ouvertes, ils se conforment aux institutions de ces pays, entrent dans le courant de la civilisation chrétienne, et dans la même proportion se détachent des traditions et des étroites observances de leurs pères. « C'est, comme l'a dit spirituellement un auteur anglais, la vieille histoire de Phébus et de Borée. Le manteau d'observances qu'on serrait autour de soi d'autant plus fort que le vent de la persécution sévissait avec plus de violence, c'était le talmud, que laissent maintenant tomber les plus intelligents d'entre eux, sous l'influence de l'estime et de la sympathie qu'ils rencontrent. »

« Maintenant, nous disait un professeur israélite distingué, maintenant que toutes les carrières sociales nous sont ouvertes, nous nous attachons à un ordre de choses où nous avons l'espoir de voir nos familles prospérer. Nous servons avec vous, nous étudions avec vous, nos fils dans les collèges contractent avec les vôtres des amitiés de toute la vie. En quittant la maison paternelle, où ils étaient encore liés aux antiques traditions, sans cesser de les respecter, ils cessent de les observer ; entraînés par le courant de votre civilisation, ils renoncent à notre vieux formalisme. Le principal obstacle à un complet rapprochement d'idées, c'est ce qu'on peut appeler la mythologie chrétienne, ce sont particulièrement les dogmes de la trinité et de l'incarnation. Sans être, plus que Mendelsohn, disposés à quitter notre communauté pour embrasser le christianisme, comme lui, nous éprouvons pour Jésus la plus respectueuse sympathie ; nous vénérons dans saint Paul l'apôtre courageux qui a brisé le moule étroit où le théisme israélite était emprisonné, et proclamé le beau dogme de la fraternité humaine. Dans l'église chrétienne nous reconnaissons le moyen puissant dont la providence s'est servie pour répandre dans le monde les éléments de civilisation générale que renfermait en germe la religion de notre législateur. »

Devant des déclarations semblables, on serait mal venu, pour le moment, à attendre des enfants d'Israël des témoignages plus complets

de fraternité religieuse. Mais il faut reconnaître qu'entre toutes les formes du christianisme, le christianisme progressif seul est en état d'en obtenir de pareils. Ce n'est donc point sur le terrain du panthéisme, comme l'a prétendu M. Salvador [1], mais sur le terrain du théisme progressif, que se rencontrent désormais, et que pourraient se réunir un jour les sectateurs des deux cultes. Aussi a-t-on vu, au congrès de la paix de 1869, le représentant du catholicisme libéral s'unir à ceux du protestantisme et du judaïsme libéral pour proclamer ces trois formes religieuses comme « les seules qui aient de l'avenir dans le monde civilisé. »

Après cela, on ne pouvait guère s'attendre à ce que bientôt le prédicateur d'une cour protestante dénoncerait les fils de Sem comme abusant de leur prospérité, réclamerait contre eux des lois d'exclusion, et qu'à ce cri d'alarme, répété de bouche en bouche, accueilli non seulement par une populace aveugle et une bourgeoisie jalouse, mais par un congrès d'hommes lettrés [2], les juifs se verraient, dans maintes villes d'Allemagne, de Pologne, de Russie, insultés, maltraités, pillés, contraints à l'exil, jusqu'à ce que, sur des protestations parties de France et d'Angleterre, les gouvernements crussent enfin devoir les prendre sous leur protection, réprimer cette rage antisémitique, et rappeler à leurs peuples qu'une prospérité acquise par le talent et par un travail honnête ne doit exciter chez eux ni haine ni envie, mais plutôt une salutaire émulation.

[1] Salvador, *Les trois filles de la Bible.*

[2] Voyez les actes du Congrès antisémitique international assemblé à Dresde en septembre 1882.

CHAPITRE II

LE CHRISTIANISME ET LE MAHOMÉTISME

Les rapports du christianisme avec la religion de Mahomet sont d'une tout autre nature que ceux qu'il soutient avec le judaïsme. Tandis que le peuple israélite est encore presque tout entier soumis à des gouvernements chrétiens, des millions de chrétiens, au contraire, étaient et plusieurs sont encore sous la domination musulmane, dont le joug, un peu adouci de nos jours, a longtemps porté obstacle aux progrès et à l'influence du christianisme, et çà et là menacé jusqu'à son existence.

L'islamisme, propagé par la force, ne se maintient que par elle, et triomphe ou décline, selon qu'il l'a pour ou contre lui. En Espagne, il fut possible, en 1609, au gouvernement de Philippe III de l'exclure de son territoire, avec les restes de la population mauresque, montant à environ 200,000 âmes, non sans porter, il est vrai, une forte atteinte à la prospérité et même à la civilisation du pays. En Orient, au contraire, les musulmans n'ayant pour adversaires, au XVIme siècle, que des grecs dégénérés ou des puissances européennes trop éloignées pour leur résister d'une manière efficace, poursuivirent encore quelque temps le cours de leurs conquêtes. En 1522 ils prirent aux chevaliers de Saint-Jean l'île de Rhodes, aux Vénitiens celles de Chypre et de Candie, aux Génois celle de Chios. Ils se fortifièrent aussi en Afrique par l'établissement des puissances barbaresques, qui venaient de s'y installer sous la protection de la Porte, et qui commençaient à se faire craindre dans la Méditerranée. Charles-Quint essaya en vain de détruire ce nid de pirates. Autant sa première expédition (1535) fut heureuse et brillante, autant la seconde (1541) lui fut fatale : une tempête détrui-

sit la flotte et l'armée de son général André Doria, et anéantit tout l'espoir qu'on avait fondé sur elles. Le seul rempart qui protégea encore la chrétienté de ce côté, fut l'ordre des chevaliers de Saint-Jean de Jérusalem qui, chassés de l'île de Rhodes, vinrent, à l'appel de Charles-Quint, s'établir dans celle de Malte, et, après avoir défendu pendant cinq mois cette position contre toutes les forces de Soliman, y devinrent la terreur des pirates d'Alger et de Tunis.

Les turcs continuèrent encore leurs redoutables expéditions sur le Danube. En 1521 ils avaient pris Belgrade; pendant la plus grande partie du XVIme siècle, le pape et l'empereur furent presque aussi préoccupés de leurs progrès que de ceux de la réformation, et dans plus d'une occasion critique, les protestants durent leur salut ou du moins un répit avantageux aux attaques de l'ennemi commun. Aussi ne se montrèrent-ils jamais fort empressés à prendre les armes contre les turcs; le pasteur Jurieu les disait envoyés « pour travailler avec les réformés au grand œuvre de Dieu; » après la levée du siège de Vienne, en 1683, et la révocation de l'édit de Nantes, il se flattait de l'idée que Dieu n'avait permis l'abaissement des turcs et des réformés que pour les relever ensemble et en faire les instruments de ses vengeances contre la papauté. Peu de temps après la prise de Belgrade, Soliman II, en 1526, s'avança de nouveau sur les rives du Danube avec une armée de 100,000 hommes. Louis II, roi de Hongrie, qui n'en avait que 22,000 à lui opposer, ne laissa pas de lui livrer bataille dans la fameuse journée de Mohacz, encouragé qu'il était par son clergé qui lui promettait la victoire; mais il périt, ainsi que presque toute son armée. Bientôt (1529), Vienne, à son tour, fut assiégée, la Hongrie envahie (1540) et déjà les turcs se préparaient à conquérir les provinces les plus florissantes de l'Allemagne. Mais cette valeur impétueuse à laquelle l'islamisme avait dû tant de triomphes, commençait à s'énerver. Sélim II, successeur de Soliman II, craignant les rébellions auxquelles le trône était sans cesse exposé, avait en 1566 relégué les fils des sultans dans le sérail, loin des armées, qui dès lors ne trouvèrent plus dans leurs princes de chefs capables de les commander. Sélim II lui-même leur donna l'exemple de la lâcheté et de la mollesse. C'est du règne de ce sultan qu'on fait dater avec raison la décadence militaire de la puissance turque.

En 1571, la flotte européenne commandée par Don Juan d'Autri-

che, venue au secours de l'île de Chypre, rencontra sur son chemin la flotte musulmane dans le golfe de Lépante, la mit en déroute et lui tua 35,000 hommes. Ce fut le premier revers éclatant des turcs et le premier signal de leur déchéance comme puissance maritime. Depuis ce moment, ils cessèrent de se croire invincibles, et paralysés par leur fatalisme, ce ne fut plus que timidement qu'ils se hasardèrent à de nouvelles incursions en occident; c'est alors que, réduits à la défensive, ils construisirent le château des Dardanelles pour protéger leur capitale. Ils eurent de plus à lutter chez eux contre les révoltes incessantes des janissaires; puis, lorsqu'en 1683 leurs troupes se présentèrent de nouveau sous les murs de Vienne, la bravoure de Jean Sobieski protégea contre eux l'Europe, comme celle de Don Juan d'Autriche l'avait sauvée à Lépante. Leurs échecs allèrent en se multipliant. En 1718, battus par le prince Eugène à Peterwaradin et à Belgrade, ils durent céder à l'empereur le banat de Serbie, une partie de la Valachie, de la Bosnie et de la Croatie. Mais ce n'était encore que le commencement de leurs humiliations. Bientôt ils virent s'élever contre eux deux nouvelles et redoutables puissances. Ce fut d'abord l'Angleterre qui, dans l'Indoustan détruisit, en 1757, la monarchie musulmane des mongols, si puissante encore un siècle et demi auparavant. Ce fut ensuite la Russie qui, sous Pierre le Grand, civilisée comme d'un coup de baguette, et étendant peu à peu ses bras gigantesques de la Mer Glaciale à la Mer Noire et à la Mer Caspienne, rencontra dans ses formidables progrès la puissance turque et vengea sur elle, à plusieurs reprises, les longues souffrances de l'église grecque. Deux grandes guerres livrées entre la Russie et la Porte dans le cours du XVIIIme siècle, se terminèrent pour cette dernière par le traité désavantageux de 1774, la perte de la Crimée (1783) et celle de diverses contrées du Caucase (1792).

Dans notre siècle, la Russie, continuant sa marche victorieuse, a enlevé aux turcs une partie de l'Arménie et les provinces entre le Dnieper et le Danube. Pendant que la France, en 1830, pour punir les pirates africains, s'emparait de l'Algérie, et en 1850 de la Kabylie, l'Espagne se soumettait une partie du Maroc, les révoltes du vice-roi d'Égypte obligeaient le sultan à se mettre à la merci des czars, et à leur ouvrir le Bosphore, lequel, momentanément fermé en 1856 après la prise de Sébastopol, leur fut rouvert en 1871. Peu après, en 1873, les russes s'avançaient dans le Turkestan, s'emparaient de Khiva, recevaient

ı soumission des peuplades musulmanes qui l'avoisinent, se rapprohaient de l'Indoustan, où l'Angleterre, de son côté, subjugue l'une près l'autre les provinces de l'empire démembré des mongols, en sorte ue, sur le plateau de la Haute-Asie, l'islamisme se trouve actuellement erné par l'ascendant de ces deux grandes puissances chrétiennes.

Tout récemment enfin, à la suite de nouveaux actes de brigandage ue la Porte n'a plus la force, ni peut-être la volonté de réprimer, et ontre lesquels la France et l'Angleterre s'empressent de protéger leurs ujets, elles se sont arrogé, l'une sur la Tunisie, l'autre sur l'Égypte, ın protectorat qui ne tardera pas sans doute à se changer en domination. On peut dire qu'aujourd'hui l'empire ottoman ne doit sa persisance qu'aux difficultés que présenterait son partage entre les puissances uropéennes.

Pendant toutes ces péripéties, le gouvernement turc continuait à faire ndurer à ses sujets chrétiens le poids de son despotisme, rendu plus ntolérable encore par les extorsions et l'arbitraire de ses pachas. Nulle art elle ne s'était montrée plus oppressive et parfois plus cruelle que lans la Grèce et la Turquie d'Europe. En 1821, l'assassinat du patriarche de Constantinople, tué le jour de Pâques devant la porte de son alais, fit éclater l'insurrection. Durant neuf ans entiers, les grecs la soutinrent à force de bravoure, jusqu'à ce qu'enfin la Russie, la France et l'Angleterre, sous la pression de l'opinion européenne, vinrent à leur aide, battirent les turcs à Navarin, firent reconnaître l'indépendance du pays, et l'érigèrent en royaume avec des frontières, trop resserrées, il est vrai, pour le garantir de toute agression, mais dont les grecs n'ont cessé de revendiquer la rectification qu'ils viennent enfin d'obtenir.

Dans bien d'autres cas encore, la déplorable condition des chrétiens nécessita l'intervention des mêmes puissances. En 1839, le sultan, après une défaite, dut signer le traité de Gulhané qui déclarait les chrétiens égaux aux musulmans devant la loi. Mais cette convention fut exécutée avec si peu de bonne foi que les populations grecques, poussées à bout, se livrèrent plusieurs fois à la révolte, et que la Russie, intervenant de nouveau, émit des prétentions de protectorat qui parurent menaçantes pour l'équilibre européen, et donnèrent lieu à la guerre de Crimée. L'Angleterre et la France, avant de se déclarer en faveur du sultan, exigèrent de lui des engagements de tolérance qu'à la fin de cette guerre

il dut renouveler par son « hatti-humaioun. » Cet édit, non moins illu soire que celui de Gulhané, ne fit que réveiller le fanatisme musulman qui se manifesta en diverses provinces, notamment à Djeddah, port (la Mecque, par des actes de violence sauvage, et se tourna contre gouvernement lui-même qui cherchait à le contenir. Sur de nouvelle plaintes de la Russie, le sultan, menacé d'un congrès qui aurait p aboutir au partage de ses États, s'engagea à une enquête sérieuse con tre les auteurs de ces horribles massacres. Après la répression de révolte de l'île de Crète, nouvelles représentations des puissances, nou velles promesses qui furent violées non moins impudemment. Plu récemment encore, la révolte de l'Herzégovine, de la Serbie, de la Bos nie, déterminée par les mêmes excès, a suscité, en 1876, une nouvel et sanglante guerre, après laquelle la Russie victorieuse a fait subir l'empire turc de nouveaux démembrements, affranchir les province insurgées, reculer les limites de la Grèce et imposer à la Porte de sévè res garanties pour la libre profession du christianisme dans ses États

C'était contre les nouveaux convertis que le fanatisme turc, échauff par les ulémas, se montrait surtout impitoyable. D'après le Coran, l musulman renégat était punissable de mort, et cette peine fut parfoi infligée avec des circonstances si atroces que les puissances chrétienne intervenant de nouveau, firent garantir par les traités, à tous les sujet turcs, l'entière liberté d'embrasser le christianisme, avec l'obligation, est vrai, de quitter Stamboul et de se retirer dans le quartier franc ave les missionnaires qui les auraient convertis, ou de se disperser dans le provinces.

L'ancienne pénalité a donc été abolie en 1856. Mais reconnaisson qu'elle était à peine nécessaire pour prévenir toute pensée d'apostasi chez une nation, animée du plus profond mépris pour tout ce qui es étranger, convaincue qu'elle a le privilège de professer seule le pu monothéisme, entretenue dans ce préjugé par une absence presque com plète de culture intellectuelle, et ne connaissant à peu près d'autre lit térature que le texte et les innombrables commentaires du Coran. Au Indes, les musulmans sont, de tous les habitants, les plus inaccessibles à la prédication chrétienne; on sait avec quel zèle farouche ils y prépare rent, en 1857, la révolte des indous contre la domination anglaise et combien les missionnaires, en particulier, eurent à souffrir de leur fureur.

Tant de difficultés néanmoins n'ont pas absolument arrêté les tentatives de conversion auprès des musulmans. Déjà en divers temps [1], des écoles catholiques s'étaient établies dans la Turquie d'Asie ; à Smyrne, une église importante avait été fondée avec un collège dirigé par les jésuites, des hospices d'ordres mendiants à Mossoul, à Orfa dans le Diarbékir et en Syrie, des missions sur les bords de la mer Rouge, etc.

Dès la première moitié du siècle dernier, les protestants commencèrent à suivre cet exemple. Un docteur évangélique résidant en Russie, s'étant mis en rapport avec des prisonniers persans, conçut l'idée de faire composer ou traduire à leur usage quelques traités chrétiens en langue arabe. Il s'adressa dans ce but à Jean Callenberg, l'orientaliste de Halle, qui venait de former son institut pour la conversion des juifs, et qui se chargea de même de répandre ces nouveaux ouvrages parmi les musulmans. Depuis le règne de Catherine II, des missionnaires piétistes et moraves allèrent prêcher l'Évangile aux populations musulmanes de l'empire de Russie ; Alexandre I[er] l'ouvrit à ceux de toutes les nations, et des élèves de l'institut de Bâle y formèrent à Madschar, à Astrakan, des missions florissantes. Mais les plus fécondes sont celles que le clergé russe, soit régulier soit séculier, poursuit dans le voisinage de ses paroisses et de ses couvents. Tiflis en particulier est le centre d'une mission russe qui, en 1858, a baptisé plus de mille musulmans.

Partout ailleurs, notamment en Syrie et en Palestine, à Jérusalem même, où l'évêché protestant, fondé de concert par l'Angleterre et la Prusse, était destiné à l'évangélisation des musulmans autant que des juifs, l'influence des chrétiens sous ce rapport est à peu près nulle [2]. Tout ce qu'ils peuvent faire c'est d'attirer dans leurs écoles un certain nombre d'enfants qui viennent y puiser un peu d'instruction profane, à l'exclusion de tout enseignement religieux.

Ici donc, de même que chez les juifs, il y aurait davantage à espérer du travail intérieur qui s'opère au sein des populations elles-mêmes, par les sectes qui s'y sont formées à différentes époques. Indépendamment de celle des schiites persans qui, par leur négation des traditions musulmanes, correspondent aux caraïtes juifs et aux chré-

[1] Henrion, *Hist. des Missions cathol.*, IV, 793.
[2] Christlieb, *État actuel des Missions évangéliques*, p. 141.

tiens protestants, vers le milieu du siècle dernier, un arabe, nommé Scheick-Mohammed, fils de Wahab, se fit passer pour un prophète choisi de Dieu dans le but d'épurer la religion musulmane. Pour les doctrines fondamentales, il déclarait s'en tenir au Coran, rejetait toutes les traditions, en particulier celles qui concernent la divinité du prophète, ne voyait dans Mahomet qu'un homme aimé de Dieu et regardait comme blasphémateur et impie tout honneur divin adressé à d'autres qu'à Dieu lui-même. La secte des wahabites [1], qu'on pourrait appeler le socinianisme musulman, établie d'abord à Djézirah se répandit avec une rapidité extraordinaire dans toute l'Arabie en Égypte et dans la Turquie d'Asie, où elle attaqua violemment l'ancien islamisme. Combattue à son tour, en 1801, par les troupes turques, dans plusieurs batailles rangées, elle eut d'abord l'avantage et s'empara de la Mecque, dont elle interdit le pèlerinage aux turcs, par le motif ou sous le prétexte de leur libertinage, et aux persans, auxquels cependant on n'avait rien à reprocher. Mais en 1818 la secte fut vaincue et dispersée par Méhémet-Ali. Les égyptiens reconquirent le Hedjaz, le pèlerinage redevint libre, les fragments de la pierre sacrée, brisée par les wahabites, furent rassemblés dans la Caaba, et dès lors il y a eu un grand élan vers la Mecque où se rendent annuellement plus de 70,000 pèlerins.

Une autre secte mahométane, celle des sophis, plus ancienne que celle des wahabites, portait encore plus loin l'esprit d'indépendance à l'égard des livres sacrés des musulmans. Issue de la Perse, cette secte quiétiste et mystique rejette même l'autorité littérale du Coran, et cherche dans l'extase, et dans l'opium dont elle se sert pour la provoquer, un moyen d'union avec l'essence divine.

Il s'est élevé à Chiraz, dans les temps modernes, deux nouvelles sectes, plus indépendantes encore de l'ancien islamisme : celle des nossayris, fondée sur le principe d'émanation, en vertu duquel tous les chefs religieux, à l'exception de l'imposteur Mahomet, sont autant d'incarnations de la pensée divine ; et surtout celle des babys qui, au nom du mysticisme, rejettent les préceptes superstitieux de pureté légale, la polygamie, la réclusion des femmes [2], s'efforcent de réformer

[1] Dozy, *ibid.*, p. 410.

[2] Osman-Bey, *Les femmes en Turquie*. Paris, 1878. Cet auteur attribue la chute irrémédiable de l'islamisme à la loi civile du Coran et à la polygamie, et prend à

éducation, enfin se distinguent par leurs principes de sociabilité universelle. Le fondateur de cette dernière secte, le Bâb, dénoncé au shah de Perse, fut d'abord simplement confiné dans sa maison, mais son parti grossi et fanatisé, dit-on, par l'attrait d'une femme fort belle, projeta la conquête du pays. Menacé d'extermination, il prit les armes en 1849, soutint plusieurs sièges, jusqu'à ce que, forcé de capituler, il fut détruit et son chef le Bâb subit courageusement une mort cruelle. Mais il a laissé après lui des disciples dévoués qui ont transporté le siège de la secte à Bagdad, et dont les principes, comme les siens, se rapprochent du christianisme [1]. Une autre association mystique du même genre et qui rappelle, dit-on, celle des quakers, a été fondée à Brousse, dans la Turquie d'Asie ; son chef a été récemment emprisonné à Constantinople.

Ces réformes intérieures tentées dans l'islamisme, et favorisées sans doute par la fréquentation des chrétiens, sembleraient annoncer quels seront les effets du rapprochement beaucoup plus intime que doit amener le rapide progrès de l'ascendant des puissances européennes [2]. A plus forte raison, dans les pays déjà conquis par les puissances de l'Europe, le contact perpétuel de la civilisation chrétienne produit dans les mœurs, les idées, les usages musulmans une altération graduelle qui mine insensiblement l'autorité du Coran, et prépare le terrain à la prééminence du christianisme.

Ce n'est pas là, il est vrai, selon M. Dozy, l'opinion de quelques voyageurs et publicistes anglais, appelés à voir de près les populations musulmanes. Unanimes à reconnaître que, chez elles, à l'exception des mecquois et des médinois qui vivent des pèlerinages, la foi musulmane est en décadence, ils ne croient pas que la foi chrétienne ait rien à y gagner, ni que l'islamisme ait aucun rival dangereux à craindre [3]. Ce

témoin la décadence des vieilles villes turques et l'accroissement prodigieux des populations juives, grecques et arméniennes en Turquie.

[1] Gobineau, *Religion et philos. de l'Asie centrale*, 1865. Ad. Franck, *Philos. et religion*, Paris, 1867.

[2] Déjà, dit-on, dans les grandes villes d'Égypte, on trouve rarement des harems tenus selon les anciennes coutumes musulmanes, et même chez des pachas et de grands personnages on ne rencontre qu'une seule femme, laquelle, vêtue à l'européenne, mène une vie active, préside au ménage et fait élever ses enfants par des instituteurs chrétiens. (*Revue des Deux Mondes*).

[3] Dozy, l. c., c. XIV, 527, *ad fin.*

qui lui succéderait, ce serait le scepticisme ou l'indifférence, et, chez les musulmans les plus éclairés, un théisme philosophique ou mystique, comme celui des babys.

En attendant, et quoi qu'il en soit, il ne faudrait pas que les puissances d'Europe, pour de misérables luttes d'influence et des questions d'équilibre, continuassent d'entraver l'essor des nations chrétiennes encore asservies au joug turc, et, comme cela s'est vu lors de l'affranchissement de la Grèce, lors des révoltes du pacha d'Égypte, lors des troubles de Syrie et de l'île de Crête, d'empêcher les chrétiens grecs de s'entendre et de se confédérer pour conquérir leur indépendance[1]. Encore moins faudrait-il que ces mêmes rivalités les empêchassent à l'avenir de se concerter pour arrêter les violences dont les populations chrétiennes en Orient ont été si souvent victimes; en 1842, les nestoriens dans le Kourdistan; en 1862, les arméniens dans le mont Taurus, en 1860, les maronites dans le Liban, où cent cinquante villages furent, avec la secrète connivence des troupes turques, incendiés par les druses. Pour prévenir le renouvellement de telles cruautés, mieux qu'on ne l'a pu durant la guerre turco-russe, et pour contraindre la Porte à remplir les engagements qu'elle a pris après cette guerre, pour l'affranchissement des chrétiens, il serait à propos, comme on l'a dit, de continuer à tenir le sultan sous le régime de la peur.

Ces conditions remplies, on peut espérer de voir le christianisme profiter de la décadence des États musulmans pour prendre solidement pied sur leur territoire, tandis que de son côté l'islamisme, qui domine encore dans les contrées païennes de l'Afrique, de l'Australie, d'une partie des Indes, peut, en y propageant la croyance monothéiste, y devenir, comme il l'est aujourd'hui dans l'intérieur de l'Afrique, l'éclaireur de la civilisation[2]. Les missionnaires chrétiens reconnaissent eux-mêmes combien l'islamisme a souvent plus de prise que l'enseignement évangélique sur les barbares de ces contrées.

[1] Guizot, tout en reconnaissant que pour maintenir l'équilibre européen, les puissances doivent, autant que possible, maintenir l'empire turc, ajoutait que, comme on ne peut empêcher sa dissolution et sa chute, il faut empêcher du moins que les parties qui s'en détachent spontanément tombent sous le protectorat exclusif d'aucune puissance, mais en faire des États indépendants qui, par leur groupement, formeront le meilleur boulevard contre les envahissements de la Russie. Il observait que la France, en adoptant cette politique, la pratiquait d'une manière bien plus libérale que l'Angleterre (*Mémoires*, t. IV).

[2] *Encycl. relig.* IX, 501. Dozy, l. c.

CHAPITRE III

LE CHRISTIANISME ET LE POLYTHÉISME

I. MISSIONS CATHOLIQUES

Durant tout le moyen âge, l'église romaine n'avait cessé de poursuivre l'œuvre de la conversion des nations païennes, et aussitôt qu'à la fin du XVme siècle, les découvertes en Amérique et au sud de l'Afrique eurent ouvert aux européens de vastes contrées encore inexplorées ou totalement inconnues, elle s'était empressée d'y envoyer ses missionnaires sur les navires espagnols ou portugais.

La révolution religieuse du XVme siècle, loin de ralentir à cet égard son zèle, ne fit que lui imprimer plus d'essor. Il lui fallait regagner dans ces pays lointains le terrain qu'elle perdait de jour en jour en Europe, diriger au dehors, vers de nouvelles conquêtes, cette activité qui, au dedans, l'irritait, la minait par ses réformes subversives. Chez des populations ignorantes et novices pour la plupart, si elle avait souvent à lutter contre la force des habitudes, elle n'avait du moins rien à redouter de l'esprit d'examen, elle pouvait y porter, sans risque, des croyances, des pratiques dont se contentaient des peuples parvenus à un degré bien plus élevé de civilisation. Aussi avons-nous vu l'ordre des jésuites, dès son origine, se lancer avec empressement dans cette carrière.

Encouragée par leurs succès, l'église romaine envoya de nouveaux missionnaires dans toutes les directions, et s'appliqua à donner une organisation toujours plus solide à cette œuvre. Grégoire XIII (1572-1585) chargea un certain nombre de cardinaux de présider les missions d'Orient, et fit traduire, à cet effet, le catéchisme romain dans les lan-

gues les moins connues. Plus tard, sur les conseils de Jérôme de Narni, prédicateur éloquent que Bellarmin comparaît à saint Paul, la cour de Rome fonda le premier grand établissement que l'Europe chrétienne ait possédé pour la direction des entreprises apostoliques, savoir, sous Grégoire XV, en 1622 et 1623, la congrégation et le collège de la propagande[1]. La première avait l'inspection sur tous les missionnaires, et le second était chargé de former les ecclésiastiques propres à cette fonction. Sous Urbain VIII, l'institution prit un grand développement et reçut de personnages haut placés des revenus considérables. Il s'y joignit une imprimerie qui fut bientôt en état de publier à l'usage des missions des livres en quarante-huit langues étrangères. Plus tard encore, Louis XIV, en 1663, réunit au collège de la propagande le « séminaire des missions étrangères » dont il établit le siège à Paris.

Nous avons ci-devant suivi rapidement la marche des missions des jésuites en Asie. Nous ne voulions alors qu'indiquer les circonstances qui, tout en illustrant l'ordre à ses débuts, préparaient de loin sa chute. Quelques nouveaux détails nous semblent nécessaires ici pour faire connaître nettement l'esprit des missions catholiques. Depuis la découverte du cap de Bonne-Espérance, les portugais s'étaient emparés de l'Indoustan, et, pour fortifier leur domination, y avaient fait installer des évêques, en particulier à Goa, leur chef-lieu. Mais bien que les franciscains eussent déjà opéré quelques conversions chez les indous, ces évêques se trouvaient encore sans troupeau. Vers l'an 1540, Jean III, roi de Portugal, apprenant qu'il se fondait un nouvel ordre religieux dont les membres devaient toujours être à la disposition du pontife romain, pour porter le christianisme aux infidèles, demanda au pape Jules quelques-uns de ces religieux pour l'instruction de ses nouveaux sujets. Le pape transmit cette demande à saint Ignace qui en accorda deux, dont l'un était François Xavier, son fidèle ami. Celui-ci se rendit à Lisbonne d'où, accompagné de deux autres pères et, sous le titre de légat apostolique, il s'embarqua pour l'Indoustan. Arrivé à Goa en 1542, il s'efforça d'abord de prêcher le christianisme par ses œuvres; il établit sa demeure dans l'hôpital, s'occupa nuit et jour du soin des malades et du soulagement des prisonniers ; puis avec les fonds que lui fourni-

[1] *Congregatio et Collegium de propagandà fide.* Henrion, *Hist. des miss. cath.* IV, 4, 5.

ent quelques riches portugais, il établit un séminaire pour l'éducation le jeunes indigènes dont il fit auprès de leurs compatriotes des prédi-:ateurs ou des truchements; ce séminaire prit dans la suite une grande mportance.

Xavier parcourut successivement diverses contrées de l'Inde, soit en deçà, soit au delà du Gange, laissant, dans tous les lieux qu'il parcou-rait, des jésuites ou de jeunes indous convertis pour continuer son œuvre, et revenait de temps en temps visiter ces diverses stations. Il alla prêcher aussi le christianisme à Ceylan et jusque dans les îles Moluques. Presque partout, sa charité, son zèle et les œuvres miraculeuses que le peuple lui attribuait, lui attirèrent un grand nombre de prosélytes; il baptisa, dit-on, des centaines de milliers d'indous dont il s'efforça et non sans succès, de réformer les mœurs licencieuses et barbares. Ces conquêtes sans doute n'étaient pas toujours bien assurées; beaucoup d'indous, aussitôt que les petits rois du pays voulaient les y contraindre, retournaient à leurs anciennes croyances avec autant de facilité qu'ils les avaient quittées. Xavier jugea qu'en pareil cas les moyens spirituels étaient insuffisants[1]; sur sa demande Jean III fit passer des troupes aux Indes pour réduire par la force les rois persécuteurs du christianisme, renversa les monuments de l'idolâtrie, les remplaça par des temples chrétiens, et enfin ordonna dans le pays plusieurs expéditions à main armée, dont le résultat fut la conversion forcée de quelques habitants. Les jésuites successeurs de Xavier allèrent plus loin encore. A l'exemple de ce qui s'était pratiqué en Espagne pour empêcher l'apostasie des maures convertis, et avec l'appui du gouvernement portugais, ils établirent à Goa, en 1557, un des tribunaux d'inquisition les plus redoutables et les plus cruels. Leur inspection s'étendait principalement sur les nouveaux chrétiens qui retournaient à l'idolâtrie, et sous divers prétextes, sur les infidèles eux-mêmes, ce qui déterminait des milliers d'entre eux à se faire baptiser. Les jésuites continuèrent ainsi leurs travaux apostoliques dans l'Inde, moitié par l'instruction, moitié à l'aide de la force, et par l'une et l'autre voie, toujours avec les mêmes succès apparents.

Cependant, vers la fin du XVIme siècle, on pénétra le secret de

[1] Si nous en croyons le P. Navarette, missionnaire espagnol, Xavier aurait dit « qu'il ne s'établirait aucun christianisme durable, que les auditeurs ne fussent à portée du mousquet. »

succès si rapides. La plupart des indous convertis appartenaient à la dernière classe du peuple; c'étaient, nous l'avons vu, presque tous des parias, que les vexations des castes supérieures portaient à renier leur culte et qui venaient chercher un appui auprès des chrétiens. Il en résultait que non seulement le christianisme demeurait pour toujours parqué dans cette caste, au-dessus de laquelle les parias ne pouvaient s'élever, mais encore qu'il tombait, auprès des castes supérieures, dans un discrédit qui atteignait plus ou moins tous les européens eux-mêmes; ils s'entendaient désigner sous le nom de prangous, race vile et détestée, et Christ était regardé comme une divinité du dernier rang. On a vu que Robert Nobili, missionnaire dans le royaume de Maduré, frappé de ces inconvénients, résolut de s'adresser au contraire aux sommités sociales de l'Inde, évita tout commerce avec les parias même convertis, refusa d'entrer dans leurs maisons, de les toucher même pour leur administrer les sacrements; puis, ayant appris le sanscrit, adopté le dialecte, pris le costume des bramines et des nobles de la première classe, se prévalut de sa haute naissance, pour se mêler parmi eux, se disant de la race de Brama. Grâce à son éloquence et à son érudition, il parvint à faire goûter à plusieurs d'entre eux les principes chrétiens qu'il présenta comme des dogmes mystérieux de la théologie braminique[1]. En peu de temps il eut converti au christianisme soixante-dix bramines; les cures merveilleuses qu'il passait pour avoir opérées, le témoignage de quelques possédés qui se dirent guéris par ses soins, réduisirent au silence les prêtres récalcitrants. Ce fut de la part des chrétiens déjà établis dans l'Inde, que le père Nobili rencontra le plus d'opposition. Sa méthode de conversion, son imitation des mœurs idolâtres furent considérées comme des actes d'apostasie; accusé par le jésuite qui l'avait précédé à Maduré, il reçut du cardinal Bellarmin des remontrances sévères; le pape lui-même intervint et, après informations prises, détermina quels étaient ceux des usages indiens qu'on pouvait adopter et ceux qu'il fallait rejeter absolument. La méthode de P. Nobili n'en fut pas moins imitée après sa mort (1656) par d'autres jésuites; elle le fut même avec assez de succès, à ce qu'il paraît, puisque le P. Jouvency, en 1710, fait monter à 150,000 le nombre des indous convertis à Maduré.

[1] Gieseler, *Kirchengesch.* III, 2, 664.

La même année où François Xavier débarqua dans l'Inde, les portugais, maîtres de cette presqu'île, firent de là la découverte du Japon (1542). Environ un siècle après Jésus-Christ, des indous attachés au culte réformé et schismatique de Boudha que les persécutions des bramines avaient forcés de quitter leur pays, y avaient introduit le boudhisme, et ce culte qui procédait d'une réforme importante dans le braminisme, savoir de la suppression des castes, était devenu dominant au Japon dès le VIme siècle. Sa morale douce et humaine, ses principes de fraternité générale, si opposés aux farouches maximes des bramines, sa hiérarchie cléricale savamment organisée, ses principes d'ascétisme qui avaient donné naissance au célibat religieux, à des espèces d'ordres monastiques, enfin à des pratiques de dévotion et d'abstinence assez semblables à celles du catholicisme, disposaient plus favorablement les japonais à écouter les missionnaires chrétiens et l'absence de la division en castes devait y seconder la propagation de l'Évangile dans les divers rangs de la population. C'est ce qu'éprouva François Xavier lorsque de l'Inde il porta en 1549 le christianisme au Japon [1]. En peu de temps il réussit à le faire pénétrer non seulement parmi le peuple, mais encore chez les grands et même à la cour, et baptisa des milliers de néophytes. Les bonzes seuls, malgré sa déférence pour leurs usages, notamment pour leur abstinence de certains aliments, lui opposèrent une assez vive résistance [2]. Dans des disputes publiques où ils l'invitèrent, ils lui présentèrent des objections si embarrassantes et si captieuses que Xavier les attribuait aux malicieuses inspirations de Satan. Il s'en tira néanmoins d'une manière satisfaisante. Après lui, d'autres jésuites travaillèrent au Japon avec le même succès, en sorte que, si l'on en croit le P. Poussin, le nombre des convertis s'éleva rapidement jusqu'à deux cent mille.

Mais ce succès ne devait pas être de longue durée. On réussit à persuader à l'empereur et aux principaux du pays que les progrès d'une religion étrangère dans l'empire étaient un acheminement à sa ruine; ce soupçon entretenu avec soin par les bonzes fut encore fortifié par l'imprudence d'un capitaine de vaisseau espagnol, jeté sur les côtes du Japon. Interrogé par l'empereur sur l'étendue des États du roi

[1] Ranke, *Hist. de la papauté*, trad., IV, 163.
[2] Maffei, *Res à Societate Jesu gestæ in Oriente*, Cologne, 1574.

d'Espagne et sur la manière dont ce monarque s'y était pris pour porter si loin sa domination, il avait répondu : « Par deux moyens, par la religion et par les armes; nos prêtres nous frayent le chemin ; ils convertissent les peuples, et une fois convertis les peuples sont à nous. » Il arriva encore que des hollandais, pour se venger des portugais qui les avaient calomniés auprès de l'empereur, livrèrent à celui-ci la correspondance d'un de leurs capitaines qui annonçait un complot contre l'indépendance du Japon. Ces révélations donnèrent lieu à des persécutions violentes que les nouveaux chrétiens bravèrent avec courage, mais qui firent périr le plus grand nombre d'entre eux. Dans la dernière, qui eut lieu en 1637, tous les portugais furent bannis ou mis à mort, les hollandais seuls conservèrent la permission de continuer leur commerce avec le Japon, encore fut-ce sous les conditions les plus gênantes. Jusqu'à nos jours le pays demeura fermé au christianisme, et ne s'est rouvert pour lui qu'assez récemment, mais sous des auspices bien plus favorables.

Longtemps avant cette catastrophe, l'empire de la Chine, si voisin de celui du Japon, avait tenté le zèle des missionnaires. Peut-être espéraient-ils y retrouver quelque trace de catholicisme ; nous avons vu en effet [1] que dans le moyen âge, non seulement les nestoriens, mais encore des missionnaires de Rome avaient pénétré en Chine et y avaient, même à Pékin, fondé plusieurs églises. Mais, depuis 1369, l'expulsion des mongols, auprès desquels les catholiques avaient trouvé surtout accès, leur avait été fatale; l'église importante fondée à Pékin avait disparu dans cette tempête, le christianisme avait été proscrit et l'empire fermé aux étrangers, qui n'y pouvaient pénétrer sous peine de mort. Il n'y avait d'exception que pour les seuls ambassadeurs régulièrement accrédités, encore n'y étaient-ils reçus qu'avec des précautions humiliantes. Ceux même du Portugal n'y avaient été admis qu'en 1547.

François Xavier, avant de tenter cette conquête, revint donc dans l'Inde et engagea le vice-roi à envoyer en Chine une ambassade à la suite de laquelle il se plaça, mais il mourut de la fièvre en 1552, dans une des îles de la mer de Chine, avant d'avoir pu accomplir son hardi projet. On l'ensevelit sur le rivage, en attendant que son corps fût

[1] Voyez t. III, 116-118.

transporté à Goa où on le reçut avec les plus grands honneurs. Xavier fut après sa mort et même déjà de son vivant, honoré du titre d'apôtre des Indes, et Benoît XIV (sur la demande du roi de Portugal) le reconnut pour le céleste protecteur de cette contrée. La belle devise qu'il avait adoptée « amplius, amplius » est demeurée, aux yeux de tous, justifiée par son zèle et son incroyable activité.

Depuis sa tentative pour porter le christianisme en Chine, il n'y en eut aucune autre couronnée de quelque succès, jusqu'à celle de Matthieu Ricci, jésuite italien, en 1584. Ce religieux, également doué d'une persévérance peu commune, fort instruit d'ailleurs pour son temps, profita de la faveur que lui procuraient ses connaissances pour s'introduire auprès des principaux du pays. Vêtu d'abord comme les bonzes, il demeura sept ans au milieu d'eux, afin d'apprendre parfaitement la langue et l'étiquette compliquée de la nation ; alors quittant le costume de ces religieux dont les mœurs étaient assez décriées, Ricci se donna pour un mandarin et écrivit des livres sur la foi chrétienne où il s'attacha, comme on l'a vu, à la représenter comme l'ancienne religion des chinois. Il ouvrit en outre une école de mathématiques et d'astronomie où les étudiants arrivèrent en grand nombre, et devinrent bientôt autant de prosélytes. Candida, petite-fille d'un des principaux mandarins, convertie au christianisme, consacra ses immenses richesses à faire construire des églises, à entretenir des missionnaires et à faire élever dans la foi chrétienne une foule de ces malheureux enfants que les chinois ont coutume d'exposer.

Les travaux des missionnaires catholiques, commencés avec tant d'ardeur et sous des auspices si heureux en Chine et dans l'Indoustan, continuèrent depuis le milieu du XVIIme siècle, et toujours sous la direction principale des jésuites, dont les connaissances variées contribuèrent à leur procurer l'accueil le plus favorable auprès des princes; plusieurs d'entre eux furent élevés en Chine au rang de mandarins ou de présidents du tribunal mathématique, tous profitèrent de leur crédit pour assurer le maintien et l'extension des églises et même pour introduire le christianisme à la cour. Ils y réussirent plus d'une fois. La domination des tartares mandschoux qui, en 1644, conquirent la Chine et y fondèrent la dynastie des Tsing, consolida encore l'établissement des chrétiens dans le pays. Précédemment relégués à Macao, ils parvinrent

à s'établir dans la capitale[1], puis vers la fin du XVIIme siècle, sous le gouvernement de Yung-lie, la mère, la première femme et le fils de l'empereur reçurent le baptême: deux jésuites, ayant eu la bonne fortune de guérir l'empereur de la fièvre au moyen du quinquina dont l'usage était encore inconnu dans le pays, reçurent du monarque une résidence dans son propre palais, et un emplacement contigu avec de l'argent et des matériaux pour y construire une église somptueuse, ainsi que la pleine liberté d'y prêcher l'Évangile. Le nombre des convertis s'accrut considérablement. D'ailleurs les jésuites continuaient à recueillir les enfants exposés pour les faire élever dans la religion chrétienne, et profitaient aussi des temps de disette pour baptiser des milliers de malheureux qui venaient à eux pour avoir du pain.

Mais soit en Chine, soit dans l'Inde, il était rare que de si prodigieux succès n'amenassent de temps en temps des alternatives de revers. Leur faveur auprès du prince, leur crédit dans la population, le nombre croissant de leurs prosélytes excitaient fréquemment dans l'Inde la haine des bramines, en Chine, la jalousie des mandarins, lesquels trouvaient toujours à la fin quelque moment favorable pour exposer leurs griefs et quelque prince disposé à y faire droit. Il suffisait parfois à celui-ci que son prédécesseur eût protégé les chrétiens pour que lui-même les vît de mauvais œil; alors les églises étaient détruites, les européens expulsés, les néophytes obligés de choisir entre le martyre et l'apostasie; c'est ce qui arrivait surtout en Chine où le gouvernement était beaucoup plus concentré. Quelquefois aussi l'imprudence des missionnaires leur attirait de graves poursuites. A Pondichéry, où ils s'étaient introduits sous la protection française, ils eurent, en 1701, la hardiesse de s'emparer d'une pagode pour la convertir en église, et, dans un spectacle public qu'ils donnaient aux habitants de cette ville, l'imprudence de produire un malabar qui, déguisé en saint Georges, foulait aux pieds les images des grandes divinités du pays. Les bramines présents à ce spectacle jetèrent les hauts cris; pendant l'émeute qui s'en suivit, le roi fit jeter dans les fers et punir de mort jusqu'à 12,000 de ses sujets chrétiens, et dès lors la mission tomba en pleine décadence; mais l'une des circonstances qui

[1] Wiggers, *Gesch. der evang. Mission*, 1845, II, 194.

nuisirent le plus aux missions catholiques dans l'Inde et en Chine, ce furent les querelles qui continuèrent à s'élever entre les missionnaires sur les concessions faites aux usages religieux des peuples qu'ils évangélisaient.

On sait que les chinois ont coutume de rendre certains honneurs religieux à la mémoire de leurs parents défunts et à celle de leur législateur Confucius. Ces honneurs, désignés sous le nom de culte des ancêtres, sont regardés chez eux comme d'une obligation si sacrée, ils forment un élément si essentiel de l'étiquette nationale, que les jésuites ne crurent pouvoir imposer à leurs prosélytes le devoir d'y renoncer; ils prétendirent n'y voir que des hommages purement civils et qui n'avaient rien de commun avec la religion. La pauvreté de la langue chinoise obligeait en outre les jésuites à se servir, pour parler de *Dieu*, des mêmes mots Tien et Shang-I que les Chinois emploient pour désigner leur divinité le *Ciel*. Dans l'Inde, ils firent aux coutumes nationales des concessions jugées plus répréhensibles encore. Non contents de vivre à peu près à la manière des bramines, ils retranchaient au baptême plusieurs rites qui étaient en abomination aux indous, comme l'insufflation et le contact de la salive. Ils laissaient donner aux baptisés des noms d'idoles, permettaient les fiançailles dès l'âge de six à sept ans, et dans les noces une foule d'usages auxquels se rattachaient des idées païennes; ils autorisaient enfin la division des castes, et allaient quelquefois jusqu'à refuser leur ministère apostolique aux parias. Toutes ces concessions furent vivement reprochées aux jésuites. Les prêtres des missions et les moines mendiants qui, dans l'Inde et en Chine leur disputaient partout le terrain, les accusèrent d'idolâtrie auprès de la cour de Rome[1]. Vers l'an 1700, Clément XI chargea le saint-office de faire une nouvelle enquête sur ce sujet; il nomma en même temps Tournon, patriarche titulaire d'Antioche, son commissaire apostolique aux Indes et en Chine, pour rétablir l'ordre et la paix dans la mission. Le tribunal de l'inquisition de Rome rendit un arrêt défavorable aux jésuites. Un ordre leur fut enjoint de ne souffrir chez leurs prosélytes aucun rite idolâtre et spécialement aucun de ceux dont nous avons fait mention, et Tournon revêtu des pouvoirs d'un légat *à latere* fut chargé de veiller à l'exécution de la bulle.

[1] Gieseler, t. III, p. 666.

Ce fut alors qu'on vit clairement ce que valait aux yeux des jésuites leur vœu d'obéissance absolue au saint-siège. En dépit des ordres réitérés et des décrets les plus exprès, en dépit des menaces et même des anathèmes du chef de l'Église, ils persistèrent opiniâtrement dans la route qu'ils avaient suivie jusqu'alors; négociations sans fin, équivoques, ruses, détours, violence même, ils n'épargnèrent rien pour éluder les ordres formels qu'ils avaient reçus. Ils allèrent jusqu'à desservir le légat du pape auprès de l'empereur de la Chine, qui le retint pendant quatre ans étroitement enfermé sous la garde du jésuite évêque de Macao, et Tournon mourut des suites de cette captivité douloureuse. Ils firent de même poursuivre en tous lieux avec un acharnement incroyable le P. Norbert, capucin, qui, de retour de Pondichéry, avait porté des plaintes contre les moyens de conversion dont ils faisaient usage dans l'Inde. Après la mort de Tournon, un autre légat crut les apaiser en mitigeant de son propre mouvement les ordres de la cour de Rome; mais cette complaisance ne fit que les enhardir, et les querelles durèrent presque sans interruption jusqu'au milieu du XVIIIme siècle. Cependant le crédit des jésuites commençait à baisser en Europe. Le pape Benoît XIV en profita pour frapper un coup décisif: par sa bulle de l'an 1742, il interdit toute condescendance pour les rites chinois; par celle de 1744, il condamna sévèrement le maintien des rites malabares. Les jésuites durent se soumettre; mais cette victoire de la cour de Rome coûta cher aux missions catholiques. Depuis lors celles de l'Inde demeurèrent toujours languissantes. En Chine ce fut pis encore. Aussitôt que la bulle de Benoît y eut été publiée et que les missionnaires eurent commencé à s'y conformer, l'empereur, indigné contre eux, les accusa de vouloir détruire les mœurs et les coutumes nationales et les persécuta violemment. En 1746, plusieurs d'entre eux, dociles aux ordres du pape, furent punis du dernier supplice; les autres ecclésiastiques prirent la fuite, un grand nombre d'églises furent démolies, une foule de chinois convertis apostasièrent. En 1754, leur nombre tomba tout à coup de 800,000 à 60,000 au plus.

Les missionnaires catholiques furent en général plus heureux au commencement du XVIIme siècle, dans les contrées situées le long de la mer de la Chine et des Indes. Dès l'an 1626 les jésuites avaient pénétré dans le royaume de Tonkin; ils y firent en peu de temps de rapides progrès et, malgré les persécutions qu'ils eurent à y subir à

iverses reprises de 1666 à 1775, et les luttes où ils furent engagés vec d'autres missionnaires, leurs établissements s'y maintinrent sur n pied satisfaisant. Ils pénétrèrent aussi dans le royaume de Siam, nais là ils n'eurent guère à se féliciter de l'appui de Louis XIV, qui vait imaginé d'y fonder par surprise un établissement militaire, et ont les tentatives indisposèrent vivement les indigènes contre les uropéens. Pendant que, vers 1707, les capucins travaillaient au 'hibet avec un zèle très louable, mais contrarié par le régime héocratique de ce pays soumis au grand lama, les dominicains, à 'aide des canons de Magellan, convertirent les îles Philippines qui, estées sous la domination de l'Espagne, sont celles où le catholicisme 'est établi le plus solidement. La Cochinchine, au contraire, depuis .806 s'est montrée mal disposée à l'égard des missionnaires de Rome. En somme, les missions catholiques dans le sud de l'Asie ont considé-ablement déchu depuis la suppression de l'ordre des jésuites, et il en est résulté le dépérissement ou la perte de nombreuses colonies oortugaises et françaises.

On se souvient qu'en Amérique ces religieux, ne sachant comment parvenir à évangéliser les indigènes que de perpétuelles migrations soustrayaient à leur influence, et que remplissaient de haine et de défiance à l'égard des européens les barbares traitements qu'ils avaient subis de leur part, avaient conçu l'idée de réunir ceux du Paraguay en une sorte de colonie chrétienne séparée, dont ils auraient seuls la direction. Ce projet, qui déplut aux espagnols des contrées voisines, eut cependant l'approbation de la cour d'Espagne et fut mis à exécution en 1610. Tous les indigènes que les jésuites réus-sissaient à convertir étaient donc parqués dans cette province, isolés de tous leurs voisins, privés de toute communication au dehors et soumis à une sorte de gouvernement patriarcal ou théocratie dont les jésuites étaient les chefs sous la suzeraineté du roi. Chacune des réductions ou bourgades entre lesquelles ils étaient divisés avait à sa tête deux jésuites, qui exerçaient sur eux une absolue autorité. Les travaux, les exercices militaires, tout se faisait au signal de la cloche. Aussitôt que les jésuites eurent enseigné à leurs colons les élé-ments de l'agriculture, ils assignèrent à chaque famille une certaine étendue de terrain suffisante pour sa nourriture, réservant sous le nom

de « possessions de Dieu » le reste des terres pour les besoins généraux de la communauté, pour les veuves et les infirmes, pour le culte, les églises et, avant tout, pour l'accroissement des richesses de l'ordre qui faisait cultiver ces terres communes à son profit et trafiquait des denrées récoltées. Au moyen de confréries pieuses, les jésuites entretenaient chez leurs sujets des habitudes de dévotion, ils punissaient rigoureusement les coupables, et, par une surveillance exacte, quoique paternelle en apparence, ils réussirent peu à peu à extirper de chez ces populations antropophages l'ivrognerie et l'impudicité auxquelles elles étaient enclines. Charlevoix et Muratori ne tarissent pas en éloges sur la paix et le bonheur dont jouissaient les guaranis sous cette direction. Sans souscrire à ce panégyrique, on peut admettre que la colonie fut longtemps florissante et prit beaucoup d'accroissement. En 1729, dit-on, l'ordre avait sous sa direction trente villages ou *reductiones* comprenant ensemble environ 150,000, selon d'autres 300,000 âmes. Les jésuites gardaient sur cette œuvre un si profond secret, qu'à peine en Europe en soupçonnait-on l'existence. Déjà cependant les récits de quelques voyageurs avaient éveillé l'inquiétude des cours d'Espagne et de Portugal, lorsqu'un traité, conclu en 1750 entre ces deux cours, au sujet des limites de leurs colonies respectives, découvrit tout le mystère, et porta le premier échec aux projets des jésuites qui, dit-on, n'aspiraient à rien moins qu'à s'emparer peu à peu de tout le commerce et de la souveraineté de l'Amérique du Sud. Les commissaires des deux puissances firent passer au travers de la colonie les lignes qui devaient limiter leurs possessions, attribuèrent au Brésil une partie des réductions du Paraguay, et procédèrent à l'exécution du traité sans s'inquiéter des réclamations des jésuites. Aussitôt, comme on l'a vu, toute la colonie fut en armes et repoussa d'abord les troupes espagnoles et portugaises; mais celles-ci, soutenues par de nouveaux renforts, défirent complètement les Indiens du Paraguay; le traité fut maintenu; la suppression des jésuites prononcée quelque temps après (1767), et leur brusque enlèvement opéré par les préfets des provinces, empêchèrent le rétablissement de la colonie, dont les membres se dispersèrent pour la plupart. Le docteur Francia, nommé dictateur du Paraguay, en 1814, depuis son affranchissement de la couronne de Portugal, essaya, il est vrai, d'y rétablir un régime à peu près semblable par le moyen d'un despotisme absolu et d'une

questration complète; mais son administration, habile sous le point e vue politique, se montra peu recommandable sous le point de vue oral.

En Amérique, de même qu'en Asie, aucun autre ordre religieux 'a remplacé avantageusement les Jésuites. Les missionnaires que cour de Madrid y envoyait et soutenait à grands frais, s'acquitèrent avec peu d'ardeur d'une tâche qu'ils n'avaient point librement hoisie; ils songeaient moins à gagner les indigènes au christianisme u'à leur faire cultiver leurs terres, à lever sur eux des dîmes pour Église et des impôts pour le roi, à leur vendre à grand prix des amuettes et des rosaires. Tout au plus parvenaient-ils, par l'appât de quelues colifichets, ou en temps de famine par celui de quelques aliments, les rassembler momentanément auprès d'eux; ils se hâtaient alors de eur donner certaines notions sur la trinité, la vierge Marie, le purgaoire et l'enfer, les baptisaient, puis ne les revoyaient plus. Il existe ncore au nord du Mexique, des indigènes qui associent leurs anciennes uperstitions nationales aux rites et aux fêtes catholiques, auxquels un rêtre vient de temps en temps présider. Au Pérou, dans les Montagnes ocheuses, en Californie surtout, où les jésuites avaient travaillé depuis 'an 1700, se trouvaient encore dans ce siècle beaucoup d'indigènes cathoiques, mais dont le nombre tend chaque jour à diminuer. Les missionnaires romains, dont l'influence en Amérique a été la plus heureuse et la plus durable, furent des prêtres irlandais et français qui, chassés par la révolution et régénérés par le malheur, vinrent prêcher dans les possessions françaises du Bas-Canada la religion pour laquelle ils avaient souffert. Ils étendirent leurs soins apostoliques aux iroquois, aux algonquins, aux hurons et aux autres peuples sauvages des alentours. Du reste les missions catholiques proprement dites ont, pour la plupart, disparu de l'Amérique depuis la perte ou l'affranchissement des colonies dont elles dépendaient. Si donc le catholicisme est demeuré dominant au Mexique, dans une partie de la Californie, dans le Bas-Canada, à la Louisiane, dans la province de Guatémala, dans une partie des Antilles, enfin sur la plupart des côtes orientales et occidentales de l'Amérique du Sud, c'est bien moins grâce aux missions qu'à la disparition graduelle de millions d'indigènes remplacés par des conquérants européens dont la postérité s'y est maintenue.

Dès le XVI[me] siècle, les portugais avaient formé des établissements sur les côtes orientales de l'Afrique, particulièrement au Monomotapa où prêchaient les jésuites, sur la côte et dans l'île de Mozambique où ils avaient établi un évêché, deux églises et deux couvents, et encore dans une ou deux îles voisines. Mais, à l'exception de la ville de Mozambique, de l'île de France et de celle de Bourbon, où le catholicisme est resté dominant, ces colonies étaient fort misérables et le sont devenues de plus en plus. Il n'en est pas de même de celles que les portugais, dès la fin du XV[me] siècle, avaient fondées sur la côte occidentale. Dans les possessions qu'ils avaient au Congo, dans la basse Guinée, dans les royaumes de Loango, et d'Angola, qu'ils avaient soumis et convertis par la violence, ils avaient érigé des évêchés et entretenaient des missionnaires de l'ordre des capucins qui prêchaient avec zèle et non sans succès. Des missionnaires français se joignirent à eux en 1760, et en 1819 on y comptait encore environ une centaine de milliers de nègres et parmi eux quelques petits rois convertis. Mais leur conversion ne leur avait fait abandonner presque aucune de leurs coutumes sanguinaires : ils continuaient à offrir à leurs fétiches ainsi qu'aux mânes de leurs chefs, des hécatombes de victimes humaines, et quant aux européens répandus parmi eux, la plupart se livraient avec bien plus de zèle à la traite qu'à l'évangélisation des noirs.

Dans l'Afrique méridionale, les missions catholiques n'ont guère pénétré que depuis 1820 [1]; les prêtres qui y sont établis s'occupent plutôt des chrétiens émigrants que des païens convertis, qui n'y forment qu'une faible minorité. — A Madagascar et dans les îles africaines, la mission fondée en 1642 par les lazaristes français dut être abandonnée et n'a été reprise que vers 1842.

Dans l'Abyssinie, d'où une réaction nationale avait, en 1632, expulsé les jésuites, la mission catholique n'a recommencé qu'en 1825, également par le ministère de ces mêmes lazaristes. Elle a disparu des États barbaresques où les catholiques, surtout en Algérie, sont presque tous européens.

Au XVIII[me] siècle, les circonstances devinrent chaque jour plus défavorables aux missions catholiques [2]. La décadence graduelle

[1] *Encycl. des sc. rel.*, IX, p. 211.

[2] *Allgemeine Kirchen-Zeitung*, XLI, 984.

es puissances maritimes qui les avaient jusqu'alors si énergique-ment soutenues, vers le milieu du même siècle, la suppression de ordre des jésuites en Portugal, en France, en Espagne et dans les olonies qui en dépendaient, les embarras extraordinaires où se rouva bientôt la papauté, la diminution considérable de ses revenus, es guerres de la révolution, où les États catholiques perdirent ncore la plus grande partie de leurs colonies, la suppression des deux éminaires dont nous avons parlé pendant les orages de cette même évolution, tous ces événements portèrent un coup fatal aux missions le l'église romaine.

De nos jours, il est vrai, elles se trouvent dans de meilleures conditions. La paix de 1815 leur a rouvert les mers, au défaut des navires du Portugal et de l'Espagne, elles disposent de ceux de la France; leurs séminaires ont été rétablis et, grâce aux encourage-ments prodigués par Pie VII, Grégoire XVI et leurs successeurs, ont retrouvé des donateurs et des élèves. La maison des missions étran-gères qui, en 1822, n'en comptait que vingt, en comptait une centaine vingt ans après. Les « annales de la propagation de la foi, » répandues à près de deux cent mille exemplaires, ont popu-larisé cette œuvre. Les jésuites rétablis ont repris leurs postes auprès des nations païennes. De nouveaux ordres religieux, les passionistes, les rédemptoristes, les oblats de Marseille et d'autres encore se sont associés aux précédents. Chaque année, quelques-uns de leurs membres sont envoyés, soit pour renforcer à Ceylan, en Chine, au Japon, dans l'Indo-Chine et l'Archipel indien les anciennes stations, soit pour en fonder de nouvelles, entre autres, sous le protectorat français, dans l'océan Pacifique et à la Nouvelle Calédonie. Les res-sources annuelles de la mission catholique s'élèvent aujourd'hui à plus de cinq millions de francs [1].

II. MISSIONS PROTESTANTES

Chacun a pu remarquer le prompt développement qu'avaient pris, au dedans et au dehors, les puissances du nord de l'Europe depuis leur

[1] Voyez la relation curieuse d'une mission au Texas, entreprise en 1848 par deux abbés français, Domenech et Dubois (*Revue des Deux Mondes* du 15 juillet 1856).

séparation d'avec la papauté. L'Angleterre, la Hollande, le Danemark n'avaient pas tardé à disputer aux États catholiques l'empire des mers Élisabeth y avait aspiré dès son avènement au trône. En 1577 elle avai équipé une flotte pour l'exploration des régions glaciales ; Drake, l'un d ses plus vaillants marins, après s'être enrichi comme flibustier dans le ports de l'Espagne, avait accompli le tour du monde. Six ans après, Gil bert et Walter Raleigh avaient formé et en partie réalisé de vastes plan de colonisation en Amérique ; d'autres s'étaient établis dans le Labrador précédemment découvert par Cabot. La compagnie anglaise des Inde orientales avait été fondée en 1601 ; la compagnie hollandaise, fondé à peu près à la même époque, faisait de rapides conquêtes sur la côte de Goa, dans l'Archipel indien. En 1618, les danois avaien acheté Tranquebar, centre de leurs excursions sur la côte de Coromandel, et travaillaient dans le Nouveau Monde à coloniser les Antilles et le Groënland. Dans la première moitié du XVIIme siècle, les presbytériens et les indépendants émigrés d'Angleterre formèrent de nombreuses colonies sur les côtes de l'Amérique du Nord, pendant que les réformés français en fondaient une sur celles de la Nouvelle Écosse Déjà donc, sur bien des points du globe, les protestants se trouvaient en contact suivi avec des populations païennes, et ni les occasions ni les ressources ne leur manquaient pour entreprendre leur conversion.

Cependant, jusque vers le milieu du XVIIme siècle, ils n'avaient fait dans ce but aucune tentative de quelque importance. On ne peut, en effet, donner le titre de mission évangélique à l'expédition de réformés français entreprise en 1555, sous les auspices de Coligny, pour fonder une colonie sur les côtes du Brésil. Leur projet n'était point d'y prêcher l'Évangile aux païens, mais d'y préparer un poste où leurs coreligionnaires pussent se retirer à l'abri des persécutions et exercer librement leur culte ; c'est dans ce but qu'ils y appelèrent deux élèves de l'académie de Genève, Richer et Chartier. On sait du reste que, trahis par un aventurier nommé Villegagnon, que Coligny avait chargé de les y conduire, livrés à une troupe d'espagnols qui massacrèrent neuf cents d'entre eux, ce qui restait de ces malheureux colons ne put, qu'après d'horribles souffrances, regagner ses foyers [1].

[1] Bancroft, *Hist. of the U. S.*, I, 68-70. Voy. *Papiers du cardinal de Granvelle*, VII, p. 660, une lettre de Villegagnon du 25 mai 1564.

On ne saurait non plus qualifier de missions évangéliques les établissements fondés en Amérique par les émigrés puritains et indépendants mentionnés plus haut. Ce n'était encore pour eux qu'un asile, non un champ de travaux apostoliques, qu'ils venaient y chercher. Encore moins, comme l'attestent de zélés amis des missions [1], pouvons-nous appliquer ce titre aux essais de colonisation faits vers le même temps dans la Virginie, le New-Plymouth, le New-Hampshire, la Nouvelle Angleterre, etc., qui avaient pour unique objet l'extension du commerce et de la domination britanniques.

Aussi était-ce avec fierté que l'église romaine comparaît l'activité déployée de tout temps par ses missionnaires et leurs récents travaux en Asie, en Afrique, dans le Nouveau Monde, à l'inertie presque absolue des réformés dans ce champ des missions païennes, si étendu et si fécond ; nous voyons Fénelon lui-même triompher assez orgueilleusement sur ce chapitre, dans son sermon sur l'Épiphanie. « Cette étendue de l'Église, dit-il, cette fécondité de notre mère dans toutes les parties du monde, ce zèle apostolique, qui reluit dans nos seuls pasteurs, et que ceux des nouvelles sectes n'ont pas même entrepris d'imiter, embarrassent les plus célèbres défenseurs du schisme [2]. »

La réponse, néanmoins, était aisée et Fénelon aurait pu la pressentir. Tandis que son église était, sous tant de rapports, intéressée à activer chez elle l'œuvre des missions étrangères, à se dédommager par des acquisitions nouvelles, des pertes que le protestantisme lui faisait subir, à essayer sur les peuples païens ses moyens de persuasion qui dans les pays chrétiens perdaient de plus en plus leur force et leur prestige, pour les protestants de cette époque le champ de l'activité religieuse était chez eux ; la grande œuvre, qui pour le moment réclamait tous leurs efforts, c'était celle de l'épuration du christianisme ; il fallait, dans l'intérêt même de son existence, le dégager de cet amas d'erreurs, de superstitions et d'abus dont il s'était surchargé pendant des siècles de ténèbres, affranchir les consciences de l'empire d'un sacerdoce usurpateur, fonder des églises sur lesquelles Dieu règnerait seul et recevrait le seul culte qu'il demande, constituer, organiser ces églises, les défendre contre toute agression. Aussi longtemps qu'elles

[1] Baird, *La religion aux États-Unis*, trad. 1, 88, 94, 111. Rev. Birks, *Assemblée évangélique à Genève*, 1861.

[2] *Œuvres de Fénelon*, t. VII, p. 17.

seraient menacées, que leurs droits et ceux des fidèles ne seraient pas assurés, toutes les forces de leurs conducteurs devaient se concentrer sur le théâtre de la lutte ; les disperser ailleurs, eût été déserter la cause de la réforme, et du même coup trahir celle du christianisme dans les États chrétiens.

Sous ce rapport, il est vrai, la paix de Westphalie changea à un certain degré la situation des nations réformées. Moins inquiétées dès lors dans la jouissance de leurs droits, elles purent avec moins de risque déployer ailleurs leur activité, entrer en relation avec les peuples idolâtres, commencer à leur frayer les voies vers la civilisation, et communiquer à quelques-uns les premières lueurs de la foi chrétienne. En effet, pour ne point parler des conversions, quelque peu forcées, que tentèrent les hollandais sur les habitants de Ceylan, de Sumatra, d'Amboise, des Moluques, et d'autres îles voisines qu'ils venaient de conquérir sur les portugais et où ils avaient à cœur avant tout de détrôner le culte catholique, c'est du milieu du XVIIme siècle, de 1646, que datent les travaux plus vraiment évangéliques de deux missionnaires, Elliot et Mayhew, chez les sauvages voisins des colonies puritaines de l'Amérique du Nord, travaux qui engagèrent le parlement à établir une première société pour la propagation de l'Évangile dans la Nouvelle Angleterre.

Pour la Grande-Bretagne, dont la prospérité a toujours dépendu de l'étendue de ses colonies, les missions furent de bonne heure considérées comme une œuvre patriotique autant que religieuse. C'est dans cette pensée que Cromwell avait conçu le projet d'une vaste propagande à opposer à la propagande romaine et qui, placée sous le protectorat de l'Angleterre et soutenue par l'État, embrasserait le monde entier, catholique aussi bien que païen. Ce projet n'eut et ne pouvait avoir aucune suite. Mais en 1698, une société s'étant formée à Londres pour le progrès des connaissances chrétiennes, au moyen d'écoles catéchétiques, elle ne tarda pas à étendre ses soins aux colonies, et, pour y faciliter son œuvre, fit octroyer par Guillaume III à l'une de ses branches les privilèges d'une véritable corporation. Ce fut l'origine d'une nouvelle société de missions, beaucoup plus active que la première, et qui, placée sous les auspices des membres les plus éminents de la noblesse et du clergé, recueillait de fortes sommes pour l'entretien de missionnaires qu'elle envoyait en Amérique et dans les autres colonies

anglaises. Une société semblable ne tarda pas à se former en Écosse, et fut autorisée par la reine Anne.

La cour de Danemark, qui avait, quoique à un moindre degré, le même intérêt que celle d'Angleterre à seconder l'œuvre des missions, imita son exemple : en 1706, elle envoya dans ses possessions de la côte de Coromandel deux élèves de l'institut de Halle et, en 1714, établit une commission permanente pour les missions, dans l'Inde, la Laponie et le Groënland, et fonda à Drontheim un séminaire pour les jeunes élèves qui s'y consacraient.

La société morave prit un intérêt plus vif encore à la cause des missions. Chez elle, ce ne furent plus seulement comme chez les piétistes proprement dits, quelques individus isolés qui s'y vouèrent; mais l'association elle-même, l'Unité des frères, comme elle s'appelle, mit au nombre des premiers objets de son activité et de son zèle, un établissement permanent de missions et l'envoi perpétuel de missionnaires dans toutes les contrées où ils pourraient s'introduire [1]. Les deux premiers qu'elle expédia partirent en 1732 pour les Antilles danoises. Bientôt le zèle et le discernement que les envoyés de la société déployèrent dans cette œuvre, l'esprit pacifique et conciliant qui leur faisait éviter toute controverse et toute collision avec les autres missionnaires, la méthode particulière qu'ils suivaient pour convertir les païens, celle de se rendre chez eux en petites colonies, d'y former des stations agricoles où ils subsistaient du travail de leurs mains et qui devenaient peu à peu des foyers d'attraction pour les indigènes, la discipline régulière à laquelle ils étaient soumis, la règle qu'ils s'imposaient de ne jamais s'ingérer dans la politique, de ne repousser aucun des appels qui leur seraient adressés, de choisir de préférence les terrains les plus ingrats, enfin la persévérance admirable qu'ils apportaient dans leurs travaux, les firent employer par toutes les puissances qui cherchaient des missionnaires pour leurs colonies, particulièrement par l'Angleterre et le Danemark, qui appréciaient en outre dans l'église des frères moraves le maintien du régime épiscopal.

Ce n'étaient encore là néanmoins que de faibles commencements, au prix du développement que devaient prendre dans les dix dernières années du XVIIIme siècle les missions évangéliques. C'est de cette épo-

[1] *Real-Encycl.*, IX, 567 ss.

que que Wiggers et Christlieb[1] font dater leur seconde période, de beaucoup la plus brillante et la plus féconde. Jusqu'alors cette œuvre n'avait excité qu'un faible intérêt, obtenu qu'une faible coopération dans le sein des églises protestantes; les ressources étaient minces, les missionnaires peu nombreux, les résultats peu étendus. Hors d'un cercle assez restreint, elle était à peine connue. L'église des moraves était la seule où elle fût considérée comme un objet d'intérêt général. Il manquait encore d'écoles préparatoires pour le service des missions; celui qui voulait s'y vouer ne parvenait qu'avec beaucoup de peine à recueillir les directions et les instructions nécessaires. Mais la situation changea dès la fin du XVIIIme siècle. L'Angleterre venait de perdre ses colonies d'Amérique, elle en cherchait de tous côtés de nouvelles; profitant des révolutions du continent, elle promenait son pavillon sur toutes les mers. De plus en plus, ses missionnaires étaient considérés et se considéraient eux-mêmes comme des pionniers chargés d'étendre et de consolider au loin la domination britannique. Les nouveaux voyages de découvertes dans des pays jusque-là mal connus ou inexplorés, les rapports des voyageurs sur les résultats obtenus par quelques-uns des précédents missionnaires, excitèrent plus que jamais l'attention publique sur l'état des païens, sur la nécessité et les moyens de les amener au christianisme, et, au milieu des orages et des convulsions de la révolution française, on sentit l'importance qu'il y aurait à tourner les esprits dans cette sainte direction. L'Angleterre s'y lança avec une nouvelle ardeur et les communautés dissidentes furent les premières à donner l'exemple. En 1792 se formèrent deux sociétés missionnaires de baptistes et méthodistes prédestinatiens[2], puis en 1795 la Société de Londres, vaste association mixte de membres de l'église établie et de dissidents, appartenant à diverses dénominations, et qui déclara dans ses statuts que ce n'était point telle ou telle forme de protestantisme, mais l'Évangile de Dieu lui-même qu'elle se proposait de faire annoncer aux païens. En 1847 elle avait déjà sous sa direction 460 stations, 150 églises, 165 missionnaires européens et 700 employés indigènes. Mais la plupart des membres de l'église anglicane ne crurent pouvoir faire partie d'une association où les principes

[1] *État actuel des missions*, trad. Lausanne, 1880. Wiggers, *l. c.*

[2] Voir *Real-Encycl.*, IX, 574 ss., le détail de ces sociétés missionnaires, de leurs ressources et de leurs opérations.

fondamentaux de son gouvernement étaient sacrifiés. En 1799, ils formèrent, sous le titre de « Church Mission Society, » une seconde société placée sous leur direction exclusive, exigeant l'adhésion rigoureuse à ses doctrines et à ses rites, et se proposant de faire ériger des évêchés dans tous les grands centres de mission qu'elle aurait à diriger. Plusieurs autres sociétés se sont dès lors fondées en Angleterre, en Écosse, de 1796 à 1843, et en 1841 chez les presbytériens d'Irlande à Belfast. Les églises de l'Amérique du Nord que le voisinage des indiens et la présence d'esclaves nègres avaient dès longtemps engagées dans des entreprises apostoliques, y ont été dans ce siècle plus vivement stimulées encore par l'exemple de l'Angleterre. De l'an 1810 à 1841, il s'est formé aux États-Unis, sous l'influence et selon les principes de divers partis religieux, de nombreuses sociétés de missions qui toutes prospèrent encore et auxquelles d'autres continuent à s'adjoindre. La grande Société américaine est surtout composée de congrégationalistes. Sur notre continent, la Hollande et la Prusse furent les premières à suivre l'exemple de la Grande-Bretagne. En 1797, sur la nouvelle de la fondation de la Société de Londres, il se créa à Rotterdam, sous les auspices d'un médecin nommé Van der Kemp, une « Société néerlandaise, » et en 1800, à Berlin, par les soins du pasteur Jänicke, une société et un institut voués à la même œuvre.

Depuis 1815, le mouvement en faveur des missions est devenu plus général encore. La paix de l'Angleterre avec les États-Unis, conclue en 1814, la paix européenne de 1815, en établissant de nouveaux liens entre les États protestants, leur permirent de se concerter pour cette œuvre, affranchirent les esprits des préoccupations exclusivement politiques, laissèrent des capitaux disponibles pour des entreprises philanthropiques et religieuses, permirent d'y vouer une foule de jeunes gens, précédemment confisqués par la guerre, et en firent une nouvelle carrière pour ceux qui s'y trouvaient portés par leur caractère ou leur vocation. En Allemagne, en Suisse, en France, furent fondées de nouvelles sociétés auxquelles se rattachent, ainsi qu'aux anciennes, des associations auxiliaires. En Angleterre, les hautes classes et la classe moyenne s'y montrent également dévouées. « Ce qu'elle ne peut vaincre par ses armes, dit M. Esquiros, elle cherche à se l'assimiler par ses croyances ; par ses missionnaires elle établit son empire sur beaucoup de peuples qu'elle n'a pas

n'a pas conquis. » Aussi fournit-elle à elle seule près des deux tiers des agents des missions, ainsi que des sommes qui y sont consacrées. Elle y est prodigieusement aidée par son esprit colonisateur, par le mouvement d'émigration qui résulte chez elle d'une population surabondante pour les ressources du pays. Parmi ces nombreux émigrants, beaucoup, au lieu de chercher au hasard des moyens d'existence, mettent au service des sociétés missionnaires leurs aptitudes et leurs talents divers. Après l'Angleterre viennent en première ligne les États-Unis d'Amérique dont la population n'est guère moins industrieuse, ni moins entreprenante; puis les Hollandais et les Danois, qui n'ont jamais non plus dissimulé que leurs travaux pour l'évangélisation des pays lointains avaient surtout pour objet l'extension de leur commerce et l'affermissement de leurs colonies. La Société de Bâle, dont le budget annuel est d'un million, fourni en très grande partie par l'Angleterre, travaille en Chine, dans l'Inde, au cap de Bonne-Espérance, sur la côte de Guinée (1874); elle a sous sa direction cent troupeaux dont la population peut s'évaluer à 8500 âmes. La mission française n'a guère d'agents que dans le voisinage du Cap, chez les Bassoutos; encore se voit-elle aujourd'hui obligée de quitter cette station.

Les sectes protestantes, moins gênées dans leurs mouvements que ne le sont les églises nationales, plus habituées à compter sur leurs propres ressources, exerçant sur leurs membres une autorité plus directe, comme elles peuvent se montrer plus actives dans les entreprises du réveil religieux, peuvent aussi l'être davantage dans celles des missions étrangères ; elles forment à cet égard dans le monde protestant le corrélatif des ordres religieux dans le catholicisme. Telles ont été, dès leur origine, les sectes méthodistes, surtout wesleyennes, les baptistes, les moraves, etc. Les églises nationales néanmoins n'ont pas voulu leur abandonner entièrement ce monopole, et, tandis que dans le siècle précédent tous les amis des missions les considéraient comme un terrain commun sur lequel ils pouvaient travailler ensemble, dans celui-ci, les anglicans, les ultra-luthériens ont voulu avoir leurs sociétés à part et sous leur direction exclusive.

On voit aussi, dans les différentes communions protestantes, se manifester à l'égard des missions modernes la distinction de tout temps remarquée, et que tout à l'heure nous avons nous-même signalée, entre le zèle qui travaille à la propagation du christianisme et celui

qui travaille à son épuration. De même que, depuis la réforme du XVIme siècle, l'église romaine s'est longtemps occupée seule de la conversion des peuples païens, et que chez elle les ordres religieux qui s'y sont montrés les plus dévoués étaient justement les plus opposés à la réforme intérieure ; de même dans les communions protestantes, c'est chez les partis stationnaires en fait de doctrine et de culte que l'œuvre des missions a trouvé ses promoteurs et ses ouvriers les plus actifs. Les chrétiens progressifs, au contraire, sans être, bien loin de là, indifférents aux travaux des missionnaires, aux conquêtes réelles de la foi chrétienne chez les païens, sentent que peu servirait au christianisme de s'étendre au loin, si dans les pays chrétiens eux-mêmes, faute de marcher de pair avec l'état de la civilisation et des lumières, il venait à dépérir. Le Dr Wichern remarquait à ce sujet que la mission extérieure a été souvent préjudiciable à la mission intérieure ; il rappelait qu'aux temps de Constantin et de Charlemagne, les progrès de l'Église chez les païens avaient implanté chez elle le paganisme, et regardait comme le plus beau titre de gloire de Luther, d'avoir remis en honneur la mission intérieure en Allemagne. Comme lui, les chrétiens progressifs comprennent que leur poste est au sein même de la chrétienté, que leur tâche, ainsi que celle des premiers réformateurs, est d'y raffermir la religion par une épuration graduelle, de lui conserver, de lui ramener des âmes qu'un besoin de lumière et de spiritualité, mal satisfait, rend trop souvent la proie de l'incrédulité.

On comptait, en 1869, quarante-deux sociétés mères, ayant entre elles sous leur direction dix-huit cents missionnaires, en tout près de dix mille agents, et disposant annuellement d'un revenu total de vingt-cinq millions de francs; tant l'esprit de libre association chez les protestants se montre, à cet égard, comme à tant d'autres, plus fécond et plus puissant que l'organisme officiel de l'unité grecque ou romaine. Un seul coup d'œil jeté sur l'atlas des missions suffit pour constater cette supériorité. On y voit les stations russes établies exclusivement dans l'étendue ou le voisinage du territoire de l'empire; les stations catholiques le sont presque toutes sur les côtes, tandis que les stations protestantes, beaucoup plus nombreuses et plus hardies, pénètrent profondément dans l'intérieur des contrées encore païennes. Les sociétés les plus actives sont naturellement celles des nations maritimes, parmi elles, celles des nations les plus industrieuses et les

plus commerçantes, les plus intéressées, par cela même, à s'ouvrir de nouveaux débouchés, à nouer des relations avec des populations nouvelles, ayant de nombreux besoins à satisfaire. L'Angleterre s'y trouve toujours au premier rang.

Rien de plus complexe dans le champ de l'histoire du christianisme que celle de ses missions modernes chez les peuples païens. Dans les missions protestantes surtout, nous voyons la lutte avec le polythéisme engagée sur une multitude infinie de points, par les agents les plus divers, sous l'influence des circonstances les plus variées, qui tantôt les secondent, tantôt les entravent, parfois même viennent détruire l'ouvrage qu'on croyait dans la meilleure voie. « Dans presque tous les pays abordés par nos missions, dit Christlieb, et précisément chez les plus importants et jusqu'à un certain point les plus avancés, nous n'en sommes encore qu'à des débuts encourageants » et même, ajoute-t-il bientôt, « telle mission qui, il y a quelque dix ans, était pleine de promesses, ne laisse plus espérer aujourd'hui le salut que du faible résidu de toute une peuplade[1]. » Mais ce qui complique davantage encore la tâche de l'historien, c'est la juste défiance qu'inspirent les rapports trop enthousiastes et les affirmations hasardées de quelques missionnaires[2]. Nous n'aspirons point, dans cette étude, à surmonter des difficultés que les auteurs les mieux informés ne peuvent s'empêcher de reconnaître. Encore moins essaierons-nous de dresser ici une statistique exacte dont les éléments nous font défaut. Mais, allant droit aux faits qui nous paraissent les mieux constatés, nous rappellerons l'origine et les premiers développements des principales missions évangéliques dans ces deux derniers siècles, et nous terminerons ce récit par quelques considérations générales.

En Europe, où l'église romaine croyait avoir achevé sa tâche en portant le christianisme chez les lapons, nous avons vu que cette peuplade d'environ onze mille âmes n'avait réellement adopté que quelques formules chrétiennes et était bientôt retournée à ses fétiches nationaux. Elle représentait encore ses divinités sous la forme de gros blocs de pierres, et en guise de prêtres avait des espèces de jongleurs, auxquels

[1] Christlieb, *Etat actuel des missions évangéliques*, p. 33, 35.
[2] *Encycl. des sc. rel.*, IX, 217.

elle attribuait le pouvoir de détourner les tempêtes par des opérations magiques et au moyen d'un instrument de peau de renne dont ils étaient pourvus. Ce fut donc aux XVIme et XVIIme siècles une œuvre à recommencer pour les rois de Suède et de Danemark dont les États confinaient à la Laponie; ils y employèrent tour à tour et assez vainement la persuasion et la violence. L'étendue du pays, la rigueur du climat, la difficulté de la langue, les habitudes nomades des habitants paralysaient partout les efforts des pasteurs qui leur étaient envoyés. A peine le baptême avait-il été administré, qu'une femme spécialement chargée de ce soin se hâtait de purifier l'enfant et de le consacrer de nouveau aux divinités du pays. La sainte cène n'était considérée que comme un nouveau moyen de sorcellerie. La mission laponne demeura donc presque entièrement stérile jusqu'au jour où Thomas de Westen, né à Drontheim en 1682, et pasteur dans cette ville, l'entreprit dans la Laponie danoise avec un dévouement jusqu'alors sans exemple[1].

Depuis l'an 1716 il y fit plusieurs voyages, accompagné de quelques fidèles amis qu'il s'était adjoint, fonda des églises, des écoles, travailla à guérir les indigènes de la passion de l'eau-de-vie qui était le plus grand obstacle à leur conversion, et témoigna pour leur bien temporel, autant que pour leur salut, un intérêt si profond, que de toutes parts les lapons accouraient à sa rencontre pour connaître, disaient-ils, « le brave homme qui n'avait jamais fait de mal aux finnois, » et qu'une fois auprès de lui ils ne voulaient plus le quitter. En 1725 on comptait déjà dans les diverses provinces de Laponie près de sept mille convertis et cinquante églises, chapelles ou maisons de prières et une multitude d'écoles. Après la mort de Westen, en 1727, la mission commença de nouveau à languir; le roi de Danemark s'efforça de la soutenir par des mesures de contrainte qui n'eurent d'autre effet que d'obliger les lapons à envoyer leurs enfants plus régulièrement aux écoles évangéliques. Ce ne fut qu'un siècle plus tard (1828) que Stockfleth, digne successeur de Thomas de Westen, reprit son œuvre avec le même zèle. Après avoir vendu tout son bien, il partit avec sa femme, embrassa la vie nomade des lapons, réussit par une constance infatigable à se rendre

[1] Wiggers, II, 543 ss.

leur langage familier, supporta avec un courage invincible les fatigues et les souffrances attachées à un tel genre de vie sous un pareil climat; enfin par la simplicité de ses mœurs, la candeur de ses exhortations, la considération et l'amour qu'il sut inspirer aux indigènes, par le dévouement de ses compagnons d'œuvre, continua d'obtenir les résultats les plus heureux.

Dans la Laponie suédoise, les efforts pour la conversion de ce même peuple eurent longtemps moins le caractère d'une mission proprement dite que celui d'un organisme légal, soutenu par le gouvernement, et réglé exactement sur le même pied qu'en Suède, mais exerçant par là peu d'influence sur le peuple qui y était soumis. Pierre Hogström, imitateur des travaux de Th. de Westen, fut au XVIIIme siècle le seul prédicateur suédois qui obtint de véritables succès. Dans la Laponie russe, quoique soutenu, entretenu par de fréquentes visites de missionnaires et même ecclésiastiquement organisé, le christianisme demeure mêlé d'une foule de superstitions indigènes dont on a bien de la peine à le débarrasser; tel est en particulier le sacrifice des veuves. L'idolâtrie a conservé également des racines assez profondes chez les peuplades russes, à l'ouest des monts et du fleuve Oural, surtout chez quelques tribus de Kalmoucks.

En Asie, nous avons vu que la première mission protestante chez les indous, composée de deux élèves de l'institut de Halle, arriva en 1706 dans les possessions danoises de la côte de Coromandel. Elle y fit quelques conversions et consacra en 1733[1] le premier indou qui ait reçu l'ordination protestante. Depuis la domination anglaise en 1756, d'autres piétistes et quelques frères moraves allèrent bientôt répandre l'Évangile dans les possessions britanniques; parmi eux on distingua Schwartz, élève du même institut. Avec l'appui du gouvernement, il établit de nombreuses écoles et convertit un assez grand nombre d'indigènes dont la plupart, il est vrai, appartenaient à la caste des parias et même n'osèrent faire ouvertement profession de leur foi nouvelle[2]. Depuis la fin du XVIIIme siècle, les rapides et brillantes conquêtes de l'Angleterre dans ce pays dont elle possède aujourd'hui,

[1] Wiggers, II, 40.
[2] *Real-Encycl.*, IX, 605.

lirectement ou indirectement, la presque totalité, excitèrent le zèle à la ois national et religieux des sociétés anglaises de toutes les dénomina-ions, qui y fondèrent à l'envi de nouvelles stations; celles des baptistes ıvant toutes les autres, sous les auspices de Carey, envoyèrent à Calcutta ıne foule de missionnaires. Ce ne fut pas sans rencontrer pendant quelque temps encore beaucoup de contrariétés. La compagnie des Indes orientales à qui appartenaient la nomination du gouverneur et lepuis 1600 le monopole du commerce, inquiète pour la sûreté de sa lomination, si l'on parvenait à civiliser les indous, et pour son privilège si d'autres européens réussissaient à s'établir dans la contrée, apporta tous les obstacles possibles aux travaux des missionnaires[1], elle fit exécuter strictement contre eux les lois qui prohibaient dans l'Inde tout nouvel établissement, défendit toute tentative de conversion sur les indigènes, comme pouvant compromettre le sort de la colonie; à quelques égards même, le gouvernement colonial, par les troupes et les canons qu'il prêtait pour l'embellissement des fêtes religieuses du pays par sa présence à ces fêtes, par les permis qu'il accordait pour les suttées, lesquels ne pouvaient avoir lieu qu'avec son autorisation, semblait donner sa sanction à l'idolâtrie nationale.

A la longue cette conduite révolta les chrétiens zélés qui en étaient les témoins. On disait alors qu'un anglais qui se rendait dans l'Inde devait laisser sa conscience au cap de Bonne-Espérance. Quelques ecclésiastiques, à la tête desquels il faut nommer Carey, David Brown, ancien chapelain de la compagnie, Henry Martyn et d'autres agents de la mission, réussirent par leurs écrits, leur influence et celle de leurs amis d'Angleterre, à dissiper auprès du gouvernement les préventions et les craintes chimériques dont elle était l'objet, et à former dans le public éclairé une opinion prononcée en faveur des avantages politiques de l'évangélisation de l'Inde, aussi bien que de sa nécessité absolue au point de vue de la foi. On ne put douter du succès en 1813, lors de la discussion sur les privilèges de la compagnie[2]. Le parlement britannique, en les renouvelant, décréta que dorénavant il serait permis à tout sujet de la couronne (moyennant le visa du bureau général) de s'établir dans l'Inde partout où il le jugerait à propos et d'y

[1] *Real-Encycl.*, IX, 606.
[2] *Real-Encycl.*, ibid., 607.

fonder des écoles à son gré. La compagnie elle-même reçut l'ordre d consacrer annuellement une certaine somme à l'instruction du peupl indou, ainsi qu'à l'entretien d'un évêché à Calcutta[1]. Elle eut soin il est vrai, de bannir de ses écoles toute instruction religieuse; mai les évêques, loin d'obéir à cette condition, regardèrent comme l principal devoir de leur charge, de former et de répandre dans l pays des prédicateurs, des catéchistes, des directeurs d'écoles d dimanche, et ce fut dans ce but que Middleton fonda un collège épis copal dans cette ville, qui devint plus que jamais dans l'Inde l foyer de la mission, comme elle en était le centre politique. Le gou vernement lui-même coopéra plus ou moins directement à l'œuvr des missionnaires par une série de mesures toutes favorables au chris tianisme, en 1829, entre autres, par l'interdiction des suttées qu'e grande partie lord Bentink parvint à supprimer. Il fut défendu au employés de l'État de prendre la moindre part aux fêtes païennes pour remplir les emplois qu'on accordait aux indigènes, les indous con vertis obtinrent la préférence ; on admit les missionnaires étrangers sou certaines garanties, enfin l'on érigea deux nouveaux évêchés à Madra et à Bombay, capitales des deux présidences de ce nom, et qui son devenues dès lors de nouveaux centres d'activité apostolique. De no jours un grand nombre de sociétés protestantes, soutenues par plusieur centaines d'aides nationaux, travaillent à l'évangélisation de la contré par la prédication, la distribution de bibles et de traités religieux, dan presque tous les dialectes du pays, par des entretiens, des conférences, des rapports fréquents que les missionnaires cherchent à lier avec diffé-rentes classes du peuple, enfin et surtout par les deux mille écoles que l'on comptait déjà en 1860 pour l'instruction de la jeunesse indoue.

Mais tous ces efforts rencontrent un obstacle permanent, çà et là presque invincible dans la division en castes qui exclut les euro-péens de tout commerce intime avec les indigènes, surtout avec ceux des classes supérieures, qui empêche la plupart de ces derniers d'envoyer leurs enfants aux écoles chrétiennes, qui enfin expose tout indou converti à se voir exclu de sa caste, délaissé de ses amis, de ses proches, privé de ses droits, de ses biens, obligé enfin, pour ne pas mourir de faim, de tomber à la charge de ses nouveaux coreligionnaires

[1] Wiggers, II, 69 s.

sans même pouvoir espérer de trouver auprès d'eux un appui suffisant. Cette séparation des castes est si profondément enracinée dans l'esprit national, qu'elle se conserve même chez les indous convertis, détruit chez eux tout sentiment de fraternité chrétienne et donne lieu dans l'église elle-même à des faits scandaleux. La mission anglaise est encore entravée par les sentiments hostiles de quinze millions de musulmans, anciens dominateurs de l'Inde et qui, en 1857, comme nous l'avons vu, un siècle après leur asservissement, croyant le moment venu de s'affranchir, fomentèrent chez les cipayes, troupes indigènes au service de l'Angleterre, cette redoutable insurrection qui coûta la vie à tant de chrétiens et ne fut comprimée que par des prodiges de valeur. Les missionnaires trouvent encore d'autres obstacles soit dans la triste et dégradante condition assignée aux femmes, et que les écoles chrétiennes destinées à leur sexe n'ont pas encore réussi à relever, soit dans la profonde apathie du peuple, si bien caractérisée par ce proverbe national « mieux vaut être assis que de marcher, dormir que de veiller, et mourir, est préférable à tout le reste. »

D'un autre côté cependant il est des causes de développement, à l'action prolongée desquelles aucune population ne résiste ; la présence constante d'étrangers, dont les idées, les mœurs s'infiltrent goutte à goutte dans l'esprit des indigènes, a déjà porté une certaine atteinte aux mœurs et à la religion nationale, que le voisinage du mahométisme et le travail intérieur opéré dans le sein du braminisme lui-même, par ses nombreuses sectes, avaient déjà commencé à ébranler. Il résulte de là, surtout dans les hautes classes de la nation, une disposition à une sorte de scepticisme, d'indifférentisme religieux qui s'accroît tous les jours et semble promettre au christianisme dans l'Inde, les mêmes chances favorables que lui offrit jadis dans l'empire de Rome la décadence du polythéisme grec et romain.

L'île de Ceylan, où le bouddhisme, persécuté dans l'Inde, avait trouvé son principal refuge, et où il subsiste depuis le troisième siècle avant notre ère, avait été en 1505 occupée par les portugais. Ils y avaient fait des conversions en masse, mais par des moyens si violents que les indigènes se réunirent aux hollandais pour les chasser en 1656. Il y reste aujourd'hui cependant environ 150,000 catholiques. Les hollandais gagnèrent au protestantisme la plus grande partie de l'île, et passèrent pour en avoir converti 180,000 habitants ; mais les anciennes

croyances des indigènes, comprimées plutôt que réformées, reprirent leur essor en 1795. Aussitôt que les hollandais, à leur tour, furent chassés par les anglais, la population cingalaise retourna immédiatement au paganisme. Il fallut recommencer presque sur nouveaux frais l'œuvre de sa conversion. C'est ce qu'ont fait, depuis 1812 [1], avec des succès assez lents mais sûrs, les différentes sociétés anglaises et américaines. Depuis 1839, un mouvement chrétien plus prononcé s'y est manifesté même parmi les bouddhistes primitifs dont quelques-uns, sous l'influence de l'Évangile, ont commencé à se civiliser et à se réunir dans des villages, où des écoles et des services religieux ont pu être institués pour eux. Depuis 1844, un évêché anglais s'est établi à Ceylan.

L'Indo-Chine, ou Inde au delà du Gange, où règne aussi le bouddhisme, compte environ vingt-quatre millions d'habitants, beaucoup moins civilisés que ceux de l'Indoustan [2]. Après avoir été successivement conquise par les portugais, par les hollandais, elle a passé en 1795 aux mains des anglais, auxquels elle a été définitivement cédée en 1824, et qui dès lors n'ont cessé d'y consolider leur domination. Les missions catholiques s'y étaient propagées de l'est à l'ouest, parce qu'elles étaient parties de la Chine; celles des protestants au contraire, parties de l'Indoustan, y ont suivi la marche inverse et se sont propagées successivement dans le royaume d'Annam, dans l'empire Birman, sur la côte du Tenesserim à Malacca, et depuis 1840 dans le royaume de Siam. Les missionnaires protestants les plus dévoués dans l'Indo-Chine furent, au commencement de ce siècle, le baptiste Félix Carey, puis Judson, sa femme et ses associés. Ceux-ci surtout eurent beaucoup à souffrir en 1824, pendant la guerre des birmans avec l'Angleterre, passèrent, tout le temps qu'elle dura, dans la plus rude captivité, liés deux à deux et à chaque instant menacés d'être sacrifiés au courroux de Bouddha. La victoire des anglais les rendit libres, et en abattant l'orgueil des Birmans, favorisa les efforts des missionnaires. Aujourd'hui dans toute la partie anglaise de l'Indo-Chine le christianisme fait des progrès soutenus. Il y a déjà, chez les indigènes convertis, des sociétés de missions et de tempérance.

[1] *Real-Encycl.*, IX, 609.
[2] Voir *Moniteur* de novembre 1846: détails sur la religion des birmans.

Parmi les îles de l'archipel indien, les îles Nicobares, vu l'insalubrité mortelle de leur climat, n'ont permis l'établissement stable d'aucune mission. Celle qui y avait été entreprise, fut abandonnée en 1787, après la mort de plusieurs missionnaires. Les autres îles, beaucoup plus importantes, celles de Sumatra, de Java, de la Sonde, de Bornéo, des Célèbes et des Moluques, comprenant entre elles vingt millions d'habitants, d'origines et de religions fort diverses, mais appartenant pour la plupart à la race des Malais et à celle des Papous, sont en général attachées à l'indouisme, ou à un mahométisme fétichiste. Longtemps les portugais et les hollandais s'en étaient disputé la domination spirituelle aussi bien que temporelle, par des moyens peu évangéliques qui avaient rendu le christianisme odieux ou méprisable aux habitants. Ceux-ci, pendant les guerres de la révolution française, livrés à peu près à eux-mêmes, étaient pour la plupart retournés au polythéisme, presque toutes les églises avaient été fermées. La paix de 1815 ramena auprès d'eux des missionnaires de différentes nations protestantes, dont le zèle réveilla celui des hollandais. L'île de Java, centre de leur domination dans cette partie du globe, y est devenue sur quatre points principaux le principal foyer de l'activité des missionnaires qui, de là, se sont répandus à Sumatra et dans les îles environnantes, sauf dans les Philippines qui sont demeurées attachées au culte catholique.

Les missions protestantes en Chine[1] ne datent guère que de 1805, où la Société de Londres résolut d'y envoyer un de ses agents. Robert Morrison dont elle fit choix, après avoir consacré un certain temps à l'étude du chinois qui, en 1792, était encore presque inconnu en Europe, arriva en 1807 à Macao. Là, attaché en qualité de traducteur à la factorerie anglaise, il profita de ses relations avec plusieurs indigènes pour les réunir, mais fort secrètement et toujours de nuit dans sa demeure où il leur annonçait l'Évangile. En même temps il travaillait à un dictionnaire chinois et à une traduction de la bible, aujourd'hui complètement publiée et dont les chinois ne pouvaient s'empêcher de reconnaître avec dépit le style correct. Morrison trouva bientôt un précieux collaborateur dans l'écossais Milne, et pour ses travaux apostoliques un aide aussi dévoué qu'intelligent dans son disciple Leang-Afa,

[1] De Rémusat, *Les missions protestantes en Chine (Journal des Savants*, 1821).

qu'il avait baptisé en 1816, et que les traitements cruels de ses compatriotes ne purent jamais ébranler. Lui-même demeura l'âme de la mission chinoise jusqu'à sa mort en 1834. Il fut dignement remplacé par son fils et par Gutzlaff, élève de l'institut Jänike qui, après avoir parcouru l'île de Java, le Japon et l'Indo-Chine, se fixa en Chine à une époque assez périlleuse pour la mission, celle où les premières hostilités de l'amiral Napier venaient d'éveiller les craintes des mandarins. On avait prohibé sous les plus graves peines l'impression et la propagation des livres chrétiens, et la plupart des missionnaires s'étaient dispersés. La guerre déclarée à la Chine par l'Angleterre, à l'occasion du commerce de l'opium, rendit bientôt leur situation encore plus critique. Enfin les deux nations conclurent par l'entremise de Gutzlaff cette paix célèbre de 1842, qui ouvrit aux anglais et bientôt aux français et aux américains cinq villes maritimes dont Canton est la principale. En 1845, l'empereur a levé pour ses sujets la défense d'embrasser le christianisme. Deux ans auparavant, la Société de Londres avait déjà profité de la paix conclue pour étendre le nombre de ses stations, établir une imprimerie et diverses institutions auxiliaires. L'île de Hong-Kong est devenue le centre de la mission anglaise en Chine. Gutzlaff y a fondé une société chinoise qui envoie de tous côtés des indigènes convertis. En outre, plusieurs sociétés étrangères, surtout anglaises et américaines et l'institut de Bâle, entretiennent en Chine un certain nombre d'employés. Le nouveau traité conclu en 1859 leur a donné le droit d'y prêcher, d'y bâtir des chapelles, d'y répandre leurs livres, et reconnu la liberté religieuse de leurs prosélytes [1]. Sur la foi de ce traité, plusieurs missionnaires s'étaient aventurés dans l'intérieur du pays, lorsque est survenue la perfide attaque contre les ambassadeurs anglais et français remontant le Pei-ho. Mais cette trahison a été sévèrement châtiée, et les travaux de la mission repris avec une nouvelle sécurité.

Nous avons vu qu'au Japon, grâce à l'établissement des jésuites, jusqu'en 1615, la moitié de la population japonaise, y compris beaucoup de petits princes, avait accepté le catholicisme, mais que la souveraineté laïque de l'île étant tombée aux mains d'une dynastie qui haïssait les portugais, elle les bannit de l'empire ainsi que tous les

[1] *Journal des missions évangéliques*, 1859, p. 288.

missionnaires, et que depuis 1637, à la suite de nouvelles tentatives de ces derniers, punies par d'épouvantables massacres, le Japon était resté fermé obstinément aux européens, les hollandais seuls exceptés. En 1854 les États-Unis parvinrent à conclure un traité qui leur ouvrit un ou deux ports, en 1858 et plus formellement encore en 1862 et en 1864, depuis que la prise de Pékin a fait reconnaître au Japon la puissance des armes européennes, ils y ont obtenu, avec des droits de libre séjour, le libre exercice de leur religion. Des rapports étroits se sont établis dès ce moment entre l'Europe et le Japon, et ont permis aux sociétés de Londres, à celles de Hollande et des États-Unis, de travailler, avec prudence toutefois, à l'introduction du christianisme. En 1839 le missionnaire allemand en Chine, Gutzlaff, publia en japonais l'Évangile selon saint Jean et baptisa en 1841 cinq indigènes qui se disposaient à y prêcher la foi chrétienne. De nombreux missionnaires y ont été toujours mieux accueillis, depuis qu'en 1869 le pays s'est décidé à adopter la civilisation occidentale [1]. Le bouddhisme est demeuré cependant la religion nationale du pays.

Quant aux peuplades nomades d'origine mongole qui habitent la partie septentrionale de l'Asie, en particulier la Sibérie, le premier qui tenta leur conversion fut le comte de Zinzendorf qui, en 1735, chargea l'un de ses disciples de se rendre à Pétersbourg pour recueillir des informations sur les païens de l'empire russe; mais lorsque, d'après ces informations, deux missionnaires moraves allèrent demander la permission de prêcher l'Évangile aux samoïèdes, ils furent traités comme espions de la Suède et reconduits à la frontière. Vers l'an 1764, Catherine II, mieux disposée et voulant peupler au moyen de colonies allemandes les contrées désertes des environs du Volga, permit aux frères moraves, malgré l'opposition du clergé grec, d'avoir un établissement dans la Russie asiatique. Ils fondèrent, en effet, dans le désert la colonie de Sarepta où bientôt ils se concilièrent l'affection et la vénération des kalmouks. Il y eut même, vers la fin de 1817, deux nobles de la nation des buriates qui, après avoir traduit dans leur langue l'Évangile de saint Mathieu, se déclarèrent convertis au christianisme. Mais cette conversion irrita le prince du pays qui décréta contre les moraves des mesures sévères et leur enjoignit de le quitter s'ils

[1] Christlieb, l. c., p. 213.

ne voulaient renoncer à toute propagande. Ils rejoignirent donc leurs frères de Sarepta. Déjà cette petite colonie commençait à fleurir; les vertus chrétiennes s'y développaient en même temps que la connaissance de l'Évangile, lorsque tout à coup, en septembre 1822, l'ordre parvint aux frères de s'abstenir de toute instruction et de se borner à répandre les Évangiles traduits en kalmouk. Ce fut la ruine de la mission de Sarepta. Celle de la Société de Londres, parmi les buriates sur le lac Baïkal, fondée dès 1819 et protégée par l'empereur Alexandre, a été supprimée en 1840 par un ukase de Nicolas Ier [1]. Les résultats, il est vrai, en étaient encore peu sensibles; mais, depuis cette époque, les évêques russes exercent d'une manière continue sur les païens, comme sur les musulmans habitants ou voisins de leurs diocèses, un prosélytisme qui n'est pas sans fruit.

En Afrique les danois, établis sur les côtes de Guinée, n'y avaient fait aucune tentative pour la conversion des nègres, et s'étaient bornés à ouvrir des écoles pour leurs enfants. Quelques frères moraves étaient venus en 1737 y fonder une de leurs missions, sous la protection du fort danois de Christiansbourg. Mais, en les voyant les uns après les autres succomber à l'insalubrité du climat, la Société des frères avait renoncé à leur donner des successeurs. La mission protestante chez les nègres de l'Afrique occidentale semblait donc anéantie, lorsque la fondation de colonies anglaises pour les nègres affranchis vint lui rendre un vif essor [2].

Pendant les guerres d'Amérique, en 1775, le gouvernement anglais avait promis la liberté à tous les nègres et aux hommes de couleur qui s'engageraient sous l'étendard royal. Après le licenciement de l'armée, une foule de ces affranchis erraient en mendiant dans les rues de Londres, lorsqu'un anglais généreux, Granville Sharp, conçut le dessein de leur assurer dans leur propre patrie un établissement où, tout en jouissant de la liberté, ils pussent gagner leur vie et s'avancer dans la civilisation. Avec mille livres sterling, recueillies par souscription, il acheta d'un prince africain, en 1787, un vaste territoire sur le promontoire de Sierra-Leone et y transporta environ cinq cents nègres des

[1] Voy. *Revue des Deux Mondes*, 1841.
[2] Voy. Wiggers, II, 326 ss.

deux sexes dont le nombre, fort réduit d'abord par différentes causes, s'accrut bientôt par des indigènes qui se joignirent volontairement à eux, et plus tard, lors de l'abolition de la traite, en 1807, s'accrut encore de tous les nègres recueillis à bord des bâtiments négriers. En 1823 cette colonie montait à 12,000 âmes, en 1845 à plus de 15,000. Free-Town en est le chef-lieu.

A peine était-elle fondée, que la Société baptiste, en 1795, y envoya deux de ses membres, bientôt suivis de missionnaires méthodistes [1]. Les querelles qui s'élevèrent entre ces derniers, le peu de moralité d'autres ouvriers envoyés par les sociétés de Londres et de Glasgow, paralysèrent leurs efforts. D'autres périrent par l'influence du climat. Les allemands qui vinrent s'y établir depuis le commencement de ce siècle, sur l'appel de la Société de Londres, y portèrent un meilleur esprit. Mais les nègres étaient tellement pervertis par la traite, que ni les biens ni la vie des européens n'étaient en sûreté au milieu d'eux; ils les considéraient comme les espions des anglais, auxquels ils ne pouvaient pardonner l'abolition de ce commerce lucratif, et, quant aux nègres qui y avaient été soustraits, et arrachés ainsi des mains de leurs tyrans, ils restaient encore sous l'empire de leur religion et de leur caractère national. Malgré des circonstances d'abord si défavorables, la transformation due aux travaux des allemands de la Société de Londres, fit en quelque temps des progrès assez rapides; la ville de Regentstown en est un exemple [2]. Formée en 1813 d'un mélange de races et de populations diverses, toutes plus ou moins vicieuses ou abruties, elle était le théâtre de mille désordres honteux. Quelques nègres surtout se distinguaient par leur licence. Un indigène chargé de les régénérer, après avoir échoué par la sévérité, réussit mieux par la douceur, et par la prédication de l'Évangile opéra chez eux un changement si complet que dès 1818 une société fut fondée avec l'aide de la population noire de Regentstown. Le nombre des missionnaires et de leurs prosélytes s'est dès lors singulièrement accru dans la colonie de Sierra-Leone. En 1844, les méthodistes y comptaient déjà à eux seuls dans trois stations principales 3086 prosélytes et 6250 assistants au service divin. Le gouvernement y établit plusieurs

[1] Wiggers, II, 328.
[2] Wiggers, II, 332.

paroisses et y fit les frais de bâtiments de culte, tandis que la Société pourvoyait à l'entretien de ses agents.

L'exemple de l'Angleterre piqua d'émulation les États-Unis[1] qui, en 1819, achetèrent également sur la côte occidentale d'Afrique un territoire pour leurs nègres affranchis, au nombre d'environ 200,000. Cette décision donna naissance à la colonie de Liberia, laquelle a proclamé son indépendance en 1847, et en 1831 à la colonie du cap des Palmes. Les diverses sociétés américaines se hâtèrent d'y envoyer des missionnaires, dont plusieurs succombèrent successivement; mais heureusement, dans ces diverses stations, des indigènes purent bientôt exercer les fonctions de prédicateurs. En 1841, les américains avaient fondé près de l'embouchure du fleuve Gabon une station qui promettait d'être très florissante, lorsque en 1844 le gouvernement français, désirant posséder aussi un établissement sur ces côtes, prit le pays sous son protectorat à l'aide de quelques membres de la confrérie du sacré cœur qui s'y étaient rendus l'année précédente.

Enfin dans la Guinée supérieure, sur la côte d'Or, sur celle des Esclaves, sur celle de Bénin, près des bouches du Niger, dans la baie de Biafra, dans la Sénégambie, notamment dans l'île de Gorée, les missions protestantes comptent un assez grand nombre de stations, celle d'Acroponga, entre autres, fondée sur la côte d'Or par la Société de Bâle. C'est là qu'en 1874, cinq de ses membres ont été retenus captifs par le roi du pays, jusqu'à ce que l'Angleterre eut envoyé une expédition qui, après avoir détruit Coumassie, siège d'une tribu de cannibales, a délivré ces prisonniers qui ne demandent plus qu'à poursuivre leur œuvre sous le protectorat de l'Angleterre[2]. Quant à la basse Guinée, elle est, comme nous l'avons vu, sous la direction spirituelle de l'église romaine.

Les missions évangéliques les plus florissantes dans cette partie du monde sont celles de l'Afrique méridionale. Les deux races qui peuplent ces contrées sous différents noms, celle des cafres et celle des hottentots, lorsqu'en 1473 les portugais découvrirent le cap de Bonne-Espérance, n'avaient tout au plus que quelques notions confuses de puissances supérieures et malfaisantes, qu'il fallait se concilier par des

[1] Wiggers, II, 334 s.
[2] *Journal des Missions*, août 1874.

moyens magiques. Vers l'an 1600, les hollandais s'établirent dans le pays, ils y bâtirent un fort, et, au moyen des terres que leur vendirent les hottentots, fondèrent une colonie d'agriculteurs qui se livra à l'élevage des bestiaux (boers). Le mélange de fraude et les durs procédés dont ils usaient dans leurs rapports avec les indigènes, occasionnèrent plus d'une fois des révoltes qu'ils comprimèrent par un redoublement de cruauté. Après avoir dispersé dans les montagnes ces concurrents à la possession du pays, ils les traquaient comme des bêtes fauves et abattaient à coups de fusil ceux qui passaient à portée de leurs habitations. Ils réduisirent ainsi des quatre cinquièmes la population hottentote. Vers l'an 1700, la colonie hollandaise se recruta de protestants français réfugiés, dont les descendants habitent encore le district de Pearl au nombre d'environ 400. Ils y introduisirent la culture de la vigne, mais ne changèrent rien aux anciens rapports des européens avec les naturels.

Heureusement pour ceux-ci, la compagnie des Indes hollandaises appela en 1737 des frères moraves pour évangéliser la contrée [1]. Georges Schmidt, l'un d'eux, s'établit avec deux de ses compagnons et deux hottentots convertis dans une vallée au centre du pays; il s'y bâtit une habitation entourée d'un jardin, planta des arbres, cultiva un coin de terre, et du produit de ses récoltes secourut les indigènes qui, bien souvent, mouraient de faim. A défaut d'un langage commun, celui de la charité se fit entendre à leur cœur avec d'autant plus de puissance qu'il était plus nouveau pour eux de la part des européens. Peu à peu Schmidt réussit à enseigner aux enfants d'abord, puis par eux aux parents, assez de hollandais pour les mettre en état de comprendre l'histoire de Jésus, qu'il leur racontait avec une simplicité si touchante et de si vifs témoignages d'intérêt pour eux, que bientôt le nombre de ses disciples s'éleva à 50. Il en baptisa sept qui lui parurent suffisamment préparés. Mais ce succès ne lui attira de la part des boers que haine et méfiance; accusé par eux auprès du gouvernement, il fut obligé de se rendre en Hollande pour se justifier; on l'écouta, on lui donna même des éloges, mais on lui défendit de retourner en Afrique.

En 1791 cependant, les moraves reprirent son œuvre, obtinrent de la compagnie un territoire où, en dépit des boers, ils continuèrent à

[1] Wiggers, II, 275 s.

instruire des hottentots et fondèrent une église qui s'étendit et se consolida, sous la domination anglaise. Depuis 1795 elle prit le nom de Gnadenthal. Elle forma bientôt une nouvelle colonie; les cinq stations devinrent autant d'églises qui, en 1836, comprenaient entre elles environ deux mille prosélytes. D'autres stations s'étaient aussi formées depuis la fin du XVIIIme siècle, par les soins de la Société de Londres et d'autres sociétés anglaises, qui joignirent à leurs établissements chrétiens des écoles pour les différents âges et pour les deux sexes, et qui peu à peu sont parvenues à introduire parmi leurs prosélytes, les mœurs et les coutumes européennes, et même à établir chez eux des sociétés de tempérance et de missions. Aux allemands et aux anglais se sont joints, dès 1829, des protestants français [1] qui ont retrouvé dans la colonie les descendants des anciens réfugiés de leur nation. Le gouvernement anglais, surtout depuis l'année 1839, prête un appui très efficace à ces diverses fondations; il a lui-même établi un grand nombre d'écoles où l'on joint à l'enseignement religieux celui des langues et les éléments des sciences. D'autres sociétés travaillent dans ce même pays, entre autres celle de Bâle et celle de Paris qui y envoya, en 1829, ses trois premiers élèves. En 1848 on comptait parmi les indigènes du Cap quatre cents communautés. Depuis quelque temps, des missionnaires romains s'y sont aussi fixés.

De la colonie du Cap, les missions ont étendu leurs travaux chez les diverses tribus de hottentots qui l'entourent, particulièrement chez les betchuanas, les corannois, les boschmans, les criquois, les grands et petits namaquois, et, depuis 1847, chez les bassoutos, dont la contrée devint le principal foyer de l'activité des élèves de l'institut de Paris.

Les cafres qui forment à l'est l'autre race principale des indigènes du midi de l'Afrique, race plus intelligente que celle des hottentots, furent, dès la fin du XVIIIme siècle, visités par Van der Kemp, fondateur de la Société de Rotterdam. Des moraves et des anglais s'y sont dès lors établis en grand nombre; la nation tout entière est, dit-on, déjà avancée dans la voie de la civilisation chrétienne; la connaissance et l'adoration du grand Baal ou Seigneur, comme ils

[1] Wiggers, II, 288.

appellent le Dieu des chrétiens, s'est répandue jusqu'aux tribus les plus éloignées ; les sorciers disparaissent du voisinage des stations ; la vie agricole remplace la vie nomade ; l'Évangile traduit dans la langue du pays est lu par de nombreux prosélytes. Cependant la barbarie est loin d'en avoir entièrement disparu ; il y a eu, en 1846, une irruption de cafres dans la partie orientale de la colonie du Cap, d'où les missionnaires ont été momentanément obligés de fuir. En 1837, en outre, plusieurs milliers de fermiers, mécontents d'eux et du gouvernement anglais, s'étant retirés chez les zoulous, ont, de concert avec eux, troublé par leurs hostilités les stations du midi de l'Afrique. Le gouvernement anglais est parvenu, en 1848, à leur faire déposer les armes, et les missions ont profité de cette paix qui depuis a cependant été de nouveau troublée.

Du midi de l'Afrique, les missionnaires protestants pénètrent peu à peu sur la côte orientale, et dans les villes qui l'avoisinent. Toutefois la grande île de Madagascar leur a été longtemps fermée[1]. Déjà en 1642 le zèle outré des prêtres catholiques pour la propagation de leur culte avait causé dans cette île l'extermination de tous les français. En 1817, les anglais entamèrent avec succès des négociations avec Ramada, jeune roi de la race des Hovas qui dominait dans le pays ; ils obtinrent de lui l'abolition de la traite et l'admission des missionnaires. Déjà une foule d'indigènes suivaient leur culte et leurs écoles ; le roi lui-même avait aboli dans son empire plusieurs usages superstitieux et cruels, et avait fini par permettre le baptême à tous ceux de ses sujets qui voulaient le recevoir, lorsqu'après sa mort (1828), Ranavalona, l'une de ses femmes, ayant réussi à s'emparer du trône au préjudice des héritiers légitimes, finit par accorder au parti qui l'y avait élevée l'expulsion de tous les habitants chrétiens, ferma de nouveau son île aux anglais et aux missionnaires, et finit, en 1846, par faire massacrer impitoyablement ceux qui avaient tenté de s'y introduire. Une expédition dirigée contre l'île par les anglais et les français réunis n'eut aucun résultat, et les chrétiens de Madagascar durent chercher un refuge dans l'île Maurice. Mais cette reine sanguinaire étant morte en 1849, son fils unique, converti dès l'année précédente, a fait cesser les persécutions, et depuis 1860 Madagascar a pu redevenir un foyer précieux de christianisme pour les îles et le continent voisins.

[1] Wiggers, II, 316.

Le champ de la mission dans le sud de l'Afrique s'est considérablement étendu ces dernières années par les voyages du célèbre Livingstone, qui après avoir servi comme simple missionnaire chez les Bassoutos, plus tard préoccupé de vues lointaines, à la fois patriotiques et religieuses, partit de la station septentrionale de la Société de Londres, explora tout le sud de l'Afrique, de Loando, à l'ouest, jusqu'à Kilimane à l'est, noua des relations précieuses avec les diverses tribus et entreprit, en 1858, de nouvelles découvertes le long du fleuve Zambèze. Dans son troisième voyage d'exploration entrepris en 1865, et terminé par sa mort en mai 1873, il se proposait principalement, tout en continuant à rechercher les sources du Nil, d'ouvrir l'Afrique entière à l'Évangile, à la civilisation et à un commerce honorable qui tarît à sa source la traite des esclaves qu'il avait en abomination [1]. Au moyen des routes qu'il a tracées de concert avec l'intrépide Stanley, des missionnaires écossais, depuis 1875, fondent au bord du fleuve Nyassa les colonies de Blantyn et de Livingstonia, où une église est sur le point de s'établir [2].

Dans l'Amérique du Nord, de même que dans celle du Sud, le christianisme, nous l'avons vu, a d'abord pénétré moins par des missions proprement dites que par l'établissement de colonies.

Les premiers colons protestants, les puritains entre autres, qui vinrent y chercher un asile et une nouvelle patrie, refoulèrent de plus en plus les indiens du côté de l'ouest, tantôt par des achats ou des échanges, tantôt par des capitulations, quelquefois aussi, mais bien plus rarement que ne l'avaient fait les espagnols au sud, par la ruse ou par la violence. Ce progrès, continué jusqu'à nos jours, a si fort diminué la population indigène [3], qu'on ne la fait plus guère monter qu'à trois cent mille au plus dans l'Amérique du Nord.

La vie errante et nomade de cette race [4], l'attitude, souvent hostile, que les colons avaient prise envers elle, les intérêts matériels dont ils étaient exclusivement préoccupés à l'époque de leur établissement, avaient d'abord rendu à peu près nulles leurs tentatives pour la conversion

[1] Voyez l'intéressante histoire de ses travaux (*Encycl. des sc. rel.*, VIII, 311 ss.).
[2] Christlieb, l. c., p. 121.
[3] *Real-Encycl.*, IX, 622.
[4] Wiggers, II, 357.

des indiens. Le premier qui entreprit de leur prêcher l'Évangile fut, comme on l'a vu, Jean Elliot, qui mérita par son dévouement le même titre que Xavier dans les Indes orientales. Né en Angleterre en 1604, obligé en 1631, par les persécutions de l'église dominante, de se réfugier en Amérique et d'abord revêtu des fonctions ecclésiastiques dans la petite église presbytérienne de Roxbury, non loin de Boston, après avoir, avec beaucoup de difficulté, appris la langue des naturels d'Amérique, il se rendit, en 1646, au milieu d'eux, pour les instruire dans la foi chrétienne [1]. Il réussit en effet à en convertir une cinquantaine qui fondèrent en 1651 une ville près de Boston avec une école et une église dans laquelle ils célébrèrent, en 1660, la sainte Cène pour la première fois. Elliot composa pour eux un catéchisme et traduisit la bible entière dans leur langue; au bout de 14 ans, il avait déjà sous sa direction quatorze nouveaux villages d'*indiens priants*; il mourut en 1690, après avoir eu la douleur de voir ces troupeaux naissants dispersés par la guerre. Cependant, vers le même temps que lui, un autre presbytérien nommé Mayhew, réfugié en Amérique pour la même cause et animé du même dévouement, avait formé dans les petites îles voisines de la côte des communautés chrétiennes non moins zélées que celles d'Elliot, en sorte qu'en 1675 on comptait déjà vingt-quatre communautés placées sous la direction de ministres indigènes. William Penn [2], qui vint en 1681 fonder dans ces parages sa colonie de quakers, ne contribua pas moins par l'ascendant de son caractère et l'exemple de ses vertus, par l'humanité, la justice et la parfaite loyauté qu'il déploya dans ses rapports avec les indigènes, à leur faire aimer la religion qu'il professait. Le mouvement se propagea de proche en proche par l'émulation des diverses sectes réfugiées. Dès 1735, les moraves vinrent joindre leurs efforts aux leurs. Zinzendorf entreprit deux voyages dans les contrées habitées par les indiens et conclut avec les chefs des iroquois et des tribus les plus redoutées un traité qui assurait aux frères-unis la liberté de prêcher parmi eux l'Évangile. Spangenberg, son ami, s'établit en Géorgie. Ce traité, il est vrai, ne fut pas toujours respecté. Les moraves eurent souvent à souffrir de la part des indiens que les colons voisins ou les anglais animaient contre eux durant la guerre de l'indépendance. Plus d'un missionnaire vit sa hutte et son

[1] Wiggers, II. 359.
[2] *Zeitschr. f. hist. Theol.*, an 1852, p. 101. Le Bas, II, 304.

village réduits en cendres, sa famille massacrée sous ses yeux, son troupeau dispersé, et succomba bientôt lui-même à l'aveugle fureur des indigènes. David Zeisberg († 1808) fut un de ceux qui déployèrent dans ces calamités la persévérance la plus intrépide. La paix entre l'Angleterre et l'Amérique les fit heureusement disparaître. Depuis 1796 particulièrement, presque toutes les sociétés d'Europe et d'Amérique ont travaillé à l'envi auprès des diverses tribus errantes ; déjà les creeks, les delawares, les hurons, les iroquois eux-mêmes ont été gagnés au christianisme et à la civilisation, et ce mouvement s'est perpétué de nos jours par une multitude de stations établies sur les frontières des États-Unis [1].

Les missions fondées dans l'Amérique septentrionale ont aussi étendu leurs soins aux nègres qui, au nombre d'environ un million et demi, sans compter un million de métis, étaient employés comme esclaves à cultiver les terres [2]. C'est dans la première moitié du XVIIIme siècle que commencèrent de la part de la Société pour la propagation de l'Évangile, les premières missions qui leur furent exclusivement destinées [3]. Les méthodistes, comme on l'a vu, ont eu plus qu'aucune autre secte, du succès auprès d'eux [4]. En 1841, leur société comptait parmi ses prosélytes plus de 12,000 hommes de couleur.

C'est à ceux-ci que s'adressent surtout les instructions des missionnaires établis dans les grandes et les petites Antilles où la race indigène, celle des caraïbes, est, de même que dans le continent voisin, depuis longtemps complètement anéantie. Les nègres et les métis, forment plus des trois quarts de la population de ces îles. Instruits d'abord par les moraves seuls, ils l'ont été depuis et le sont davantage de jour en jour par les envoyés des différentes sociétés, soit américaines, soit européennes. De temps en temps, en 1808, par exemple, la crainte des révoltes des noirs fit apporter par les colons et par les gouvernements anglais, hollandais, danois, divers obstacles aux tentatives faites pour les convertir. Mais depuis la paix européenne, toutes ces îles furent rouver-

[1] *Real-Encycl.*, IX, 623.

[2] Lorsque dans les colonies anglaises l'esclavage fut aboli depuis 1838, moyennant 20 millions d'indemnité payés à leurs maîtres, 700,000 furent mis en liberté, et cette émancipation a, dit-on, beaucoup favorisé les missions évangéliques.

[3] *Real-Encycl.*, IX, 624.

[4] Baird, I, 345.

tes aux missionnaires, et déjà en 1823, dans les possessions britanniques seules, sur 800,000 nègres, on en comptait 63,000 qui suivaient l'enseignement chrétien. La mission prit dès lors un essor prodigieux. Le gouvernement anglais lui-même fonda des écoles qu'il confia à ses soins et ordonna que tous les enfants nègres de 8 à 15 ans fussent libres de les fréquenter le samedi et le dimanche. On comptait aux Indes occidentales plus de 350 personnes employées, soit en chef, soit en sous-ordre, au service des missions, et leur troupeau se composait, en 1859, de plus de 120,000 nègres convertis. Les missionnaires moraves et anglais ont aussi des stations nombreuses et florissantes dans les Guyanes anglaise et hollandaise, dans l'Amérique du centre, surtout au Yucatan et à Buenos-Ayres.

Il nous reste à parler de la conversion des esquimaux, peuplade américaine, intéressante, mais assez clairsemée qui habite les contrées glacées des environs du pôle nord, particulièrement le Groënland et le Labrador et qui, dès longtemps, a occupé activement le zèle des apôtres de l'Évangile.

Lorsque le Groënland fut comme de nouveau découvert par les danois en 1605, toutes traces du christianisme que les islandais y avaient porté vers la fin du Xme siècle étaient complètement effacées. Vers l'an 1710[1], un pasteur norwégien, Jean Egède, instruit de l'état florissant où l'Église avait été jadis dans cette contrée, jusqu'au moment où la peste de 1348 avait fait oublier et l'église et la colonie, forma la noble résolution de rétablir l'une et l'autre. Occupé de ce projet pendant plusieurs années, malgré tout ce qu'on put lui dire pour l'en détourner, il résigna ses fonctions, provoqua en Danemark la formation d'une société commerciale pour le Groënland et s'embarqua en 1721 avec sa famille sur l'un des vaisseaux appareillés par cette compagnie. Il trouva la presqu'île dans un état d'aridité et de misère qui découragea bientôt ses compagnons ; pour lui il persista, apprit péniblement la langue des naturels, et se mit à les entretenir de la religion. Ceux-ci néanmoins, toujours dominés par l'influence de leurs angecoks ou sorciers, lui refusèrent longtemps leur confiance, jusqu'au moment où il en eut guéri plusieurs par des moyens médicaux bien connus en Europe, mais qu'ils considérèrent comme miraculeux.

[1] Wiggers, I, 36. Le Bas, II, 722.

Dès lors il les vit affluer autour de lui, en profita pour redoubler ses exhortations chrétiennes, et en détermina plusieurs à demander le baptême. Il eut bientôt la joie d'apprendre que le roi de Danemark, se ravisant, avait ordonné de poursuivre la formation de la colonie, ainsi que de la mission, et l'en avait nommé surintendant. Rappelé en Europe par l'état de sa santé, il laissa à sa place son fils Paul Egède, qui lui avait servi longtemps d'interprète auprès des esquimaux et revint à Copenhague diriger le séminaire fondé pour l'instruction des prédicateurs. En 1779 il y avait déjà 2500 groënlandais baptisés. Le gouvernement danois a donné une nouvelle consistance à la mission du Groënland, qu'il dirige et entretient comme une partie intégrante de l'Église nationale [1]. Outre les missionnaires danois, les frères moraves y entretiennent aussi, depuis le règne de Christian VI, de nombreuses et florissantes stations. Le principal obstacle que les uns et les autres rencontrent dans leur œuvre provient des migrations et de la dispersion des groënlandais pendant la saison de la chasse et de la pêche.

C'est aussi aux moraves que l'on doit, dès l'an 1750, la fondation de stations dans le Labrador [2]; mais ce n'est guère que depuis l'an 1800 qu'ils y ont obtenu des succès un peu notables, qui continuent de nos jours, malgré les nombreuses difficultés provenant du climat, et les accès de langueur et de relâchement moral qui se manifestent chez les prosélytes. Les indiens de la baie d'Hudson, à l'ouest du Canada, au nombre d'un demi-million, sont évangélisés depuis l'an 1822; cette station ayant prospéré, on y a fondé en 1849 l'évêché de Rupertsland.

Quant à l'Océanie [3], cette partie du monde composée d'une multitude de grandes et petites îles, et qui n'est bien connue que depuis les voyages de Cook en 1770, elle est devenue presque aussitôt un champ activement exploité par les missionnaires évangéliques, qui longtemps y ont travaillé presque seuls et obtenu çà et là d'étonnants succès. On y trouve deux races d'hommes fort distinctes, la race malaise qui peuplait la Nouvelle-Zélande et la plupart des petites îles situées au

[1] Wiggers, II, 404.
[2] Ibid., 405.
[3] Voy. Wiggers, II, 446 ss.

nord-est, race presque blanche et qui se montre accessible à la civilisation, et la race beaucoup plus grossière des papous, assez voisine pour la couleur, les mœurs et l'intelligence, de celle des nègres, et qui peuplait la Nouvelle-Hollande et la plupart des îles situées au sud-ouest. C'est principalement sur la première de ces races que les missionnaires ont travaillé jusqu'à ce jour.

Les insulaires de la mer du sud [1], lorsque les européens commencèrent à les connaître, étaient adonnés à un culte à la fois sanguinaire et licencieux, à une immoralité révoltante que leur premier contact avec les européens ne fit d'abord qu'augmenter. Mais à la longue, ce contact, en implantant chez eux de nouveaux usages, de nouvelles idées, en ébranlant ainsi leurs croyances et leur culte, ouvrit en quelque manière la route à l'enseignement chrétien.

Le groupe des îles de la Société est le premier où il parvint à prendre racine. Un chef nommé Pomaré [2], après bien des révolutions et des guerres, était parvenu, à l'aide de quelques matelots anglais déserteurs, établis à Taïti, à se faire reconnaître roi de tout ce groupe. L'intérêt qu'avaient porté sur lui les rapports des premiers voyageurs, détermina en 1796 la Société des missions de Londres à y envoyer des ouvriers. Le roi Pomaré, qui espérait obtenir d'eux le don de quelques armes à feu qu'il avait remarquées sur leur bâtiment, les reçut avec bienveillance et leur accorda la portion de territoire qu'ils demandaient pour s'y établir. Leurs premiers essais ne furent pas très heureux ; la plupart découragés quittèrent la place, d'autres se prirent de passion pour des taïtiennes qui les détournèrent de leur œuvre ; ceux qui y persévérèrent, trouvèrent le peuple rebelle à leurs instructions. Une révolte excitée contre Pomaré II qui, de même que son père, montrait de la bienveillance aux missionnaires, contraignit ces derniers à se réfugier au port Jackson, et leurs travaux de douze années semblaient anéantis, d'autant plus que Pomaré lui-même n'avait point encore abjuré ses croyances, lorsque tout à coup certaines réflexions qu'il fit, et surtout l'espoir de remonter sur son trône au moyen des européens le portèrent à rappeler auprès de lui les missionnaires, et à confesser le christianisme. Son exemple fut

[1] Wiggers, II, 449 ss.
[2] Wiggers, II, 456.

suivi par quelques-uns de ses sujets, entre autres par un prêtre taïtien qui eut le courage de brûler en présence du peuple les dieux de sa famille. Il se forma peu à peu dans les îles de la Société, en opposition à l'ancien parti aristocratique et païen, un parti monarchique disposé à renoncer aux mœurs et aux coutumes de ses ancêtres, et qui à Taïti même seconda les vues du roi. Une tentative redoutable de réaction païenne, qui eut lieu en 1815, fut déjouée par la vigilance des chrétiens et comprimée par leurs armes. Ce fut le signal du véritable triomphe du christianisme. Les temples taïtiens les plus fréquentés furent détruits. Des stations toujours plus nombreuses s'établirent dans les diverses parties de l'île ; les indigènes se laissèrent grouper dans de plus grands villages, tous pourvus de chapelles et d'écoles, où la bible était lue et expliquée dans leur langue. Un changement remarquable ne tarda pas à se faire sentir dans les mœurs nationales ; l'infanticide ou l'exposition qui, dans les vingt dernières années du règne du paganisme, avait détruit les deux tiers des enfants nouveau-nés, la polygamie, la prostitution, l'ivrognerie, sans être encore déracinées, commençaient à faire moins de ravages ; dès l'an 1818, une société fut établie à Taïti pour la conversion des populations d'alentour ; une église fut construite par l'ordre du roi, et l'année suivante il rédigea et publia, sous l'influence des missionnaires, un code de lois pour réprimer les crimes et extirper les derniers restes du paganisme. Toutefois lui-même était loin d'être entièrement changé par ses nouvelles croyances, car dans le temps où il prohibait dans son royaume la fabrication des liqueurs spiritueuses, il mourut, dit-on, des suites d'un penchant à la boisson, dont il ne s'était jamais corrigé. La reine Pomaré sa sœur, qui monta sur le trône en 1827, et qui, après avoir vécu longtemps séparée de son premier époux, contracta un second mariage, fit de nouvelles lois en faveur du christianisme, et ordonna entre autres, sous diverses peines, l'assidue fréquentation du culte. Mais bientôt la jalousie de Rome, profitant des projets de colonisation de la France, vint troubler l'œuvre des instituteurs protestants [1].

En 1834, la confrérie jésuitique de Paris, chargée par le pape de travailler à la conversion des insulaires de la mer du Sud, y envoya deux de ses affiliés qui, après avoir fondé un séminaire à Valparaiso

[1] Wiggers, II, 468.

(Chili), se rendirent d'abord aux îles Gambier, puis en 1836 dans une portion de l'île de Taïti, où logés et protégés par le consul de Belgique, ils se mirent à catéchiser les habitants et à déclamer contre leurs prêtres mariés, qu'ils qualifiaient d'imposteurs. La reine leur donna l'ordre de partir et sur leur refus les contraignit à se rembarquer. Le gouvernement français, auprès duquel ils se plaignirent, envoya une frégate devant Papeïti pour demander satisfaction de cette violence, réclamant en même temps une liberté entière pour l'exercice du culte catholique et une portion de terrain pour la construction d'une église. La reine dut céder. Bientôt sur les conseils des jésuites, le consul belge réussit à faire signer à quelques nobles taïtiens la demande du protectorat du roi de France. Le peuple assemblé se refusa à cette proposition et, dirigé par le missionnaire anglais Pritchard, se déclara pour l'Angleterre. La France envoya de nouveau des bâtiments de guerre pour soumettre l'île (1844). Pritchard, qui depuis quelque temps occupait la place de consul anglais à Taïti, arrêté par ordre de l'amiral français, n'obtint sa liberté que sous la condition de quitter son poste; la reine, obligée de se réfugier sur un navire anglais, protesta contre cette tyrannie; une guerre sanglante éclata entre les indigènes et les troupes françaises. Enfin après une défense plus vaillante qu'heureuse, les taïtiens posèrent les armes (1847), et la reine ayant accepté le protectorat de la France et fait sa soumission devant l'amiral français, fut réintégrée dans son gouvernement. Les missionnaires protestants durent partir et laisser aux catholiques l'exploitation exclusive de ce groupe d'îles. Pritchard ayant été expulsé, une forte indemnité fut exigée en sa faveur, et une guerre entre l'Angleterre et la France fut sur le point d'éclater à ce sujet. La France ne l'évita que par le paiement immédiat de l'indemnité requise; mais elle demeura en possession de l'île où elle fit régner exclusivement le culte romain.

Tous les autres groupes d'îles situés dans l'océan Pacifique, les îles Australes, celles de l'Archipel dangereux, celles d'Hervey, de Fidji, des Amis, des Navigateurs, des Marquises, de Sandwich, ont reçu de même soit de Taïti, soit des Sociétés d'Europe, un nombre considérable de missionnaires protestants qui y ont prêché l'Évangile. L'esprit d'imitation a eu sans doute beaucoup de part dans les succès obtenus; çà et là, aussi comme à Baratonga, l'attrait des coutumes et des produits européens; ailleurs, comme dans les îles Sandwich, l'intérêt de

quelques chefs qui firent servir la civilisation chrétienne à l'accroissement de leur pouvoir, ailleurs encore comme à Mangaya, l'espoir de trouver dans un nouveau Dieu un protecteur plus puissant, tout cela valut aux missionnaires un accueil favorable, qui plus tard s'est maintenu sous l'influence de motifs plus sérieux. Celles de ces îles où les missions ont eu le plus de succès sont l'île Sauvage, les îles des Amis, et surtout les îles Sandwich où, en 1844, on comptait déjà un séminaire et 23,000 habitants incorporés à l'église protestante. Mais dans la plupart de celles où le christianisme a triomphé il ne l'a pu qu'après une crise plus ou moins violente, telle que la lutte qui eut lieu en 1819 à Havaï, la principale des îles Sandwich.

La Nouvelle-Zélande, composée de deux grandes îles dont les habitants, là où le christianisme n'avait pas pénétré, étaient encore en 1857 livrés à l'anthropophagie, reçut pour la première fois la prédication de l'Évangile de Samuel Marsden, chapelain anglican à Sidney. Il se transporta en 1814 dans cette île avec quelques compagnons d'œuvre, détermina un certain nombre d'habitants à se vouer à l'agriculture et fonda à Paramatta sa résidence habituelle, un séminaire destiné à l'évangélisation de la contrée. Longtemps les insulaires ne voulurent point entendre parler d'une religion nouvelle ; cependant comme ils fréquentaient les écoles chrétiennes, leurs mœurs s'adoucissaient peu à peu, car à la mort d'un de leurs chefs qui avait protégé les missionnaires et les avait recommandés à son peuple, ils renoncèrent à immoler des esclaves sur son tombeau. La perspective est devenue meilleure encore pour les progrès de l'Évangile depuis qu'en 1831 des stations ont été formées dans l'intérieur à l'abri de l'influence pernicieuse des marins de passage. En quatre ans, dit-on [1], le nombre des prosélytes s'était élevé à 35,000 et dans tous les cas est devenu assez considérable, joint à celui des colons, pour qu'en 1842 le gouvernement anglais ait cru devoir y ériger un évêché et en 1844 une école normale pour la formation d'instituteurs nationaux. Déjà auparavant il y avait envoyé quelques soldats, établi un résident, puis en 1839 ordonné la prise de possession du pays. Mais ces tentatives rencontrèrent de la résistance chez les insulaires ; une insurrection éclata, des anglais furent massacrés et mangés. Rome profita de ces circonstances pour

[1] *L'Espérance* de septembre 1843.

exercer dans la Nouvelle-Zélande son influence jalouse et perturbatrice. Dès 1837, l'abbé Pompalier, nommé vicaire apostolique dans l'Océanie occidentale, a établi sa résidence dans cette île à Shokianga; il y a rassemblé une vingtaine de prêtres, qui, sous la protection des colons, sont parvenus à faire quelques prosélytes dans la contrée. Mais les protestants y ont conservé la supériorité, grâce à l'ascendant de l'Angleterre, toujours plus dominant dans la Nouvelle-Hollande.

Dans la partie orientale de cette île, véritable continent, qui égale presque l'Europe en étendue et qui ne comptait cependant que trois millions d'indigènes, les anglais avaient, dès 1788, établi une colonie pour leurs criminels déportés. Plus tard, d'autres colons vinrent s'établir au sud. Mais les chapelains attachés à ces colonies, à l'exception du seul Marsden, montrèrent longtemps peu d'empressement pour l'évangélisation des indigènes, dont la nature et le genre de vie presque sauvage, l'intelligence obtuse semblaient défier toute espèce d'instruction et qui n'étaient frappés que du côté merveilleux des récits contenus dans l'histoire sainte. Ceux qui semblaient les mieux disposés disparaissaient tout à coup au bout de quelques jours après avoir pillé leurs bienfaiteurs. L'exemple donné par les déportés n'était guère non plus de nature à seconder l'influence des missionnaires. Cependant quelques-uns de ces derniers, surtout parmi les méthodistes, persévérèrent et obtinrent à la longue des succès, bientôt favorisés par la nombreuse population chrétienne que la fécondité du sol et la richesse des mines attirent dans cette contrée.

Diverses sociétés ont aussi des stations dans la terre de Van Diémen (Tasmanie) au sud-est de la Nouvelle-Hollande, où l'Angleterre a, depuis 1804, fondé une autre colonie de déportés, et depuis 1840, dans la Nouvelle-Calédonie, où la France envoie maintenant les siens.

Après avoir rapidement parcouru les travaux des catholiques et des protestants chez les peuples païens, il nous reste à dire quelques mots de ceux de l'église grecque. Plusieurs de ses historiens [1] observent que sous ce rapport on ne lui a pas assez rendu justice. « On lui reproche, disent-ils, de ne rien faire pour la propagation de l'Évangile, » par la

[1] Boissard, *Église russe*, I, 100. De Rougemont, *Assemblée évangélique* de 1861, p. 77. *Revue d'Édimbourg*, avril 1858.

raison qu'elle n'a pas de sociétés, ni d'écoles de missions proprement dites, mais qu'elle procède par l'action individuelle de ses moines et de ses évêques, et par l'institution de nouvelles paroisses chez les peuplades païennes comprises dans leurs diocèses. « C'est par là cependant qu'elle a réussi à répandre dans la plus grande partie de l'empire russe la foi chrétienne qu'elle avait elle-même primitivement reçue de Constantinople. »

Le moyen le plus ordinaire employé par ses missionnaires, c'était comme dans l'église latine au moyen âge, la fondation d'une église ou d'un monastère sur les terres des peuplades que ses agents voulaient convertir. C'est ainsi qu'au XVIme siècle les habitants de la Laponie russe furent premièrement amenés au christianisme par Théodorite, religieux du monastère de Solovetz, et que diverses tribus lapones et finnoises furent successivement arrachées au culte de leurs idoles, que dans les provinces de Khasan et d'Astrakan des milliers d'idolâtres et de musulmans furent convertis par saint Goury († 1564), par l'hégoumène Cyrille et d'autres encore ; qu'après la conquête de la Sibérie sous Ivan IV (1585) un archevêché fondé à Tobolsk, et plusieurs monastères élevés sur divers points de cette grande éparchie y propagèrent rapidement le christianisme [1] ; que Théodore entre autres, métropolitain de Tobolsk, y convertit 40,000 idolâtres et y érigea trente-sept églises [2], qu'en Chine même des prisonniers russes internés à Pékin y firent des prosélytes en assez grand nombre pour obtenir de l'empereur, en 1714, l'autorisation d'en fonder une, et que, par les travaux de l'archimandrite Macaire, d'Innocent, archevêque de Kamtschaka et de leurs disciples, le clergé russe s'est accru en 53 ans de plus d'un cinquième par la fondation de nouvelles paroisses chez les païens [3].

En Russie, sans doute, en particulier sous le règne des impératrices Anne, Élisabeth et Catherine II, l'œuvre des missions a été fréquemment secondée par leur gouvernement dans le but de s'assimiler les peuples placés sous sa dépendance. Mais c'est un fait assez fréquent dans l'histoire générale des missions, pour qu'on ne soit point surpris de le rencontrer aussi dans celle des missions russes, ni conduit par là

[1] De Rougemont, *Assemblée évangélique*, 1861, p. 70.
[2] Boissard, I, 93 s.
[3] De Rougemont, l. c., p. 77.

a déprécier les travaux dévoués et persévérants des moines et des prélats qui leur frayaient le chemin.

En jetant un coup d'œil général sur l'ensemble des missions, principalement sur les missions protestantes chez les païens au XIX[me] siècle, nous trouvons que cette œuvre, bien qu'assurément en voie de progrès et puissamment soutenue dans bien des pays, a rencontré cependant et rencontre encore des obstacles de divers genres.

Nous ne reviendrons pas sur ceux qui résultent de la circonspection ou de la défiance des gouvernements, de la rivalité des sociétés commerciales, de celle des planteurs et des colons, de la division en castes, de la concurrence des missionnaires de nations ou de communions différentes, et surtout de ces spéculateurs dont se plaignait Livingstone, qui venus à la suite des évangélistes, mais dirigés uniquement par l'amour du gain, le satisfont en pervertissant les mœurs des indigènes.

Mais il faut l'avouer, les missionnaires eux-mêmes n'ont pas toujours été à la hauteur de leur vocation. Au milieu d'un grand nombre d'entre eux, véritablement dévoués, souvent même poussant le courage et l'abnégation jusqu'à l'héroïsme, plusieurs sont accusés de s'acquitter de leur mission comme d'un métier et d'une manière en quelque sorte mécanique, avec un langage de convention, des prédications toutes coulées dans le même moule et qu'anime rarement l'accent du cœur. « On se souvient, dit un sincère ami des missions, de l'enthousiasme qui animait toutes nos grandes sociétés missionnaires à l'époque de leur fondation. Chez les païens convertis, on voit encore cette flamme du premier amour allumer çà et là des dévouements pareils ; mais chez nous, le grand danger est la substitution de la routine au travail intelligent, et de la rhétorique au zèle. L'amour pour la mission dégénère en habitude et en affaire ecclésiastique [1]. » On a même accusé plusieurs missionnaires de ne songer qu'à vivre à leur aise des traitements, parfois élevés, qu'ils reçoivent, et, sous prétexte de représenter honorablement la nation qui les envoie, d'étaler un luxe peu apostolique. Plusieurs enfin, dans l'Inde et ailleurs, ont mérité des reproches plus graves pour leur raideur, leur fanatisme, leurs rivalités mutuelles [2], quelques-uns même pour leur indignité morale.

[1] Christlieb, *État actuel des missions évangéliques*, p. 38.

[2] Ces rivalités ne sont malheureusement que trop constatées dans certains pays.

Mais les plus grands obstacles au succès des missionnaires provien nent de la difficulté même de leur œuvre et d'abord, de celle qu'il éprouvent pour communiquer avec les peuples qu'ils vont évangéliser Chez les seuls indiens de l'Amérique du Nord on trouvait des centaine de dialectes totalement différents les uns des autres, et aujourd'hui qu la plupart d'entre eux ont disparu, avec les peuplades qui les parlaient on y rencontre encore deux cents tribus ayant chacune leur langu particulière.

Les missionnaires sont-ils parvenus à s'approprier ces dialectes s étranges pour des européens, ils ont affaire, tantôt à des peuple encore plongés dans l'animalité la plus grossière, étrangers à toute notion religieuse, à tout sentiment d'adoration, comme la plupart de nègres de l'Afrique centrale ; tantôt à des tribus qui n'ont encore que les notions religieuses les plus rudimentaires, aux Patagons et aux Papous, par exemple, qui ne connaissent d'autre dieu que les mauvai esprits, ou un grand esprit qu'ils logent dans le premier animal qu'il rencontrent ; tantôt enfin ce sont des peuples qu'une demi-instructio puisée à de mauvaises sources rend, ainsi que l'observait Jouffroy, pa la présomption même qu'elle leur inspire, plus rebelles encore que le sauvages à l'enseignement évangélique. Ces différentes peuplades son d'ailleurs asservies, les unes à des prêtres ou à des sorciers qui, voyan dans les missionnaires des rivaux de leur métier, ont intérêt à les écarter à tout prix ; les autres à des gouvernements plus ou moins réguliers, à des aristocraties, à des chefs pleins de défiance contre toute influence étrangère. On sait qu'en Chine et au Japon, telle a été longtemps la cause la plus fréquente de l'expulsion des missionnaires. Enfin, dans certains pays, les mœurs nomades des habitants mettent obstacle à tout enseignement, à tout culte régulier et suivi ; ailleurs, comme naguère dans les îles Fidji, ce sont des mœurs d'une barbarie révoltante et invétérée, des guerres perpétuelles entre tribus, l'infanti-

Nous avons parlé de celle qui troubla la mission d'Otahiti. Dans l'île de Rarotonga (Océan pacifique), des missionnaires anglais et français se disputaient la conversion des indigènes. Lorsqu'en 1872 on y apprit la défaite des français à Sedan, les convertis protestants, persuadés que le catholicisme était aboli en Europe, forcèrent par leurs violences beaucoup de catholiques à émigrer ; ce fut un bâtiment hollandais, relâchant dans l'île, qui parvint à y rétablir la concorde (*Renaissance*, an 1872).

cide, le meurtre des vieillards, l'anthropophagie enfin, qui les rendent rebelles à toute culture évangélique.

Ce n'est pas du premier coup que l'on parvient à lutter contre tant d'obstacles, lors même qu'on s'y prendrait toujours d'une manière plus intelligente qu'on ne l'a fait quelquefois. Pendant que les catholiques se bornaient souvent à bâtir quelque église, à baptiser en masse quelques païens, à leur enseigner quelques menues pratiques, et les croyaient convertis lorsqu'ils leur avaient appris à faire le signe de la croix, les protestants s'imaginaient quelquefois avoir tout gagné, quand ils leur avaient fait répéter quelques formules, ou leur avaient fait accepter des bibles et des traités qu'ils ne lisaient pas.

Instruits par l'expérience, les missionnaires sont entrés peu à peu dans de meilleures voies. Ils ont reconnu que la plus sûre condition de succès est de se mettre en relation directe et suivie avec les peuples que l'on veut convertir, en se rendant leur langue familière, puis en se fixant d'une manière stable au milieu d'eux. Depuis Égède, l'apôtre du Groënland, telle est la méthode que les moraves ont les premiers adoptée. Persuadés que la transformation intérieure à laquelle vise l'enseignement chrétien, doit être soutenue par une transformation correspondante dans les habitudes et le genre de vie, et que si l'on ne veut ni ne peut l'imposer par la force, c'est par l'exemple qu'il faut l'obtenir, ils adoptèrent l'excellente méthode que nous avons eu plus haut l'occasion de décrire, et leurs succès, s'ils ne furent pas toujours prompts, furent du moins presque toujours sûrs, parce qu'ils étaient achetés par des efforts persévérants. Les plus illustres missionnaires, Marsden, Livingstone, n'ont cessé d'insister également sur le concours des progrès matériels pour activer l'évangélisation des païens. L'introduction de l'agriculture chez les naturels de la Nouvelle-Zélande, en leur fournissant sur leur sol des moyens de subsistance plus assurés, les a, en grande partie, arrachés à leur cannibalisme primitif.

A ces moyens de succès, les sociétés protestantes en joignent, surtout de nos jours, un plus efficace encore. C'est l'instruction, qui, agissant de bonne heure et à la longue sur les jeunes païens, développe chez eux, à la place des fausses et barbares traditions dont ils auraient été nourris, de saines notions religieuses et morales, qui pénètrent insensiblement dans les familles, et de là dans la nation entière. Aujourd'hui donc,

dans toutes les stations, les missionnaires protestants fondent des écoles, y retiennent leurs élèves aussi longtemps que possible avant de les admettre à la communion, puis font passer les plus avancés dans des séminaires où ils les préparent à devenir eux-mêmes des hérauts de l'Évangile. Partout on a eu lieu de se louer de cet apostolat exercé par des indigènes, beaucoup plus aptes que des étrangers à agir sur l'esprit de leurs compatriotes. De leur côté, les femmes des missionnaires, et c'est encore là un avantage inappréciable, propre aux missions protestantes, établissent des écoles de jeunes filles, qu'elles forment aux ouvrages et aux vertus de leur sexe. La mission écossaise déploie dans l'Indoustan un zèle particulier pour cette institution, et a déjà obtenu par son moyen, à Tinevelly entre autres, des résultats remarquables. On observe que l'influence des femmes et des enfants des missionnaires, en attirant les natifs, en les apprivoisant en quelque sorte, facilite beaucoup l'œuvre de leur conversion. L'ensemble des écoles fondées par les sociétés protestantes comprend, dit-on, plus de deux cent cinquante mille élèves. Celles de la Société de Bâle s'élèvent à elles seules à plus de trois mille.

Sans doute c'est une instruction souvent bien imparfaite, que celle qui peut se donner dans ces écoles, même par des instituteurs européens. On se plaint qu'un trop petit nombre d'élèves des universités, cent vingt-cinq seulement, dit-on, depuis le commencement du siècle, se soient enrôlés comme missionnaires. Mais il faut convenir qu'une science trop développée serait le plus souvent superflue auprès de peuples dont la culture intellectuelle est si peu avancée. L'essentiel c'est que le tact y supplée, et que l'ignorance des prosélytes ne soit pas exploitée au préjudice du bon sens ni du sens moral. Les églises d'Europe, aujourd'hui les plus éclairées, n'ont-elles pas eu pour premiers fondateurs, au moyen âge, des moines souvent dépourvus d'instruction ? L'évangélisation d'un peuple n'est pas une œuvre qui s'accomplisse en un jour. Après ces premiers missionnaires, d'autres viendront approfondir le sillon qu'ils auront ouvert, perfectionner l'œuvre qu'ils n'auront fait qu'ébaucher. On peut donc ne pas regarder de trop près à l'étendue de leur savoir et ne pas exiger d'eux, comme l'aurait voulu Leibnitz, une science d'académiciens. Des connaissances pratiques leur sont plus nécessaires. On a vu de simples artisans mieux réussir auprès des païens que des hommes lettrés. Aussi les sociétés ne les dédaignent-elles point,

lorsqu'à leur aptitude industrielle, ils joignent d'essentielles qualités morales. Ces qualités, est-il nécessaire de le dire, ce sont le zèle, le dévouement, la persévérance, et en première ligne la charité, un intérêt véritable, toujours actif pour le bien temporel et spirituel des peuples qu'ils aspirent à convertir. Aujourd'hui, comme aux premiers jours du christianisme, le moyen le plus sûr de le faire embrasser aux peuples, c'est de le leur faire aimer, et jamais l'on n'y réussit mieux que par les œuvres de charité qu'il inspire [1].

Quant au succès des missions chez les peuples sauvages ou barbares, ce sont d'ordinaire les chefs qui, lorsqu'ils ont surmonté leur première défiance, se montrent les plus accessibles à la prédication chrétienne, soit que leur intelligence, en général plus ouverte, les aide à en mieux comprendre l'excellence, soit qu'ils trouvent dans la civilisation européenne un nouveau moyen de distinction aux yeux de leurs sujets, soit enfin que par leurs relations avec les missionnaires ils espèrent s'assurer l'appui de quelqu'une des nations civilisées. Chez les bassoutos, dans le Pundschab, dans plusieurs îles de la mer du Sud, à Java, dans l'Australie et ailleurs, c'est ce dernier motif qui semble avoir prédominé. Il arrive alors fréquemment, comme au moyen âge, que la conversion du chef entraîne celle de son peuple. Tel a été, en 1869, le cas à Madagascar, où la conversion de la reine a quadruplé tout à coup le nombre des chrétiens.

Il n'est d'ailleurs point rare qu'après quelques succès obtenus par la mission, le paganisme reprenne momentanément le dessus, et que la sûreté des prosélytes chrétiens s'en trouve compromise. L'appui d'une puissance chrétienne leur devient alors nécessaire, et cet appui leur est assuré, pour peu qu'elle y soit elle-même intéressée, qu'elle y trouve le moyen d'affermir ses précédentes conquêtes, ou de s'en préparer de nouvelles, d'étendre son commerce, de procurer à ses navigateurs des postes de relâche ou des lieux d'approvisionnement. Ostertag reconnaît sans détour que, dans la protection accordée aux missions par les gou-

[1] « Partout, dit Christlieb, l'exemple d'une vie chrétienne gagne les âmes au Sauveur plus sûrement que le sermon. Que de jeunes missionnaires enthousiastes courent de lieu en lieu pour « rendre témoignage » comme ils disent, et reviennent ensuite au pays contents d'avoir rempli leur devoir ! Il faut à l'œuvre missionnaire autre chose. Il lui faut le témoignage constant de la charité » (*État actuel des Miss. évang.*, p. 126).

vernements protestants, la politique a joué un rôle considérable, que pour les hollandais, par exemple, il s'agissait de conserver le commerce de Sumatra, des Moluques et de Ceylan, que l'influence des espagnols et des portugais menaçait de leur enlever. Les rois de Danemark furent les premiers à appeler des frères moraves pour la conversion de leurs sujets malabares, et récemment la mission protestante n'a eu de succès dans la Nouvelle-Zélande que depuis que l'Angleterre a pris possession du pays. C'est elle encore qui protège par ses traités, par ses consuls, sa police, et au besoin par l'artillerie de sa flotte, les missionnaires de l'Inde, qui, depuis 1839, soutient contre les attaques des boers les stations voisines du Cap; c'est elle qui, en 1867, pour assurer la délivrance de quelques missionnaires prisonniers en Abyssinie, décréta dans ce pays une difficile et dispendieuse expédition, qui fut couronnée, il est vrai, d'un plein succès.

Quelquefois, comme en Chine, l'an 1840, la guerre sert à ouvrir les contrées païennes à l'action des missionnaires qui, à leur tour, les maintiennent ouvertes au commerce européen, et s'il leur arrive d'être outragés sans recevoir une satisfaction suffisante, ces outrages, ainsi qu'on l'a vu en Chine et en Cochinchine, servent de prétexte à l'occupation ou à la conquête. Quelquefois encore, comme dans l'Afghanistan en 1839, comme dans le sud de l'Afrique depuis les travaux de Livingstone, c'est la mission, au contraire, qui sert à préparer la conquête.

Maintenant, quels ont été jusqu'à présent les résultats positifs des missions protestantes?

C'est ce qu'il est difficile d'évaluer, même approximativement. Les missionnaires, si sincères que soient les rapports d'un grand nombre d'entre eux, sont naturellement portés à s'exagérer les résultats de leur œuvre, à en montrer le côté le plus favorable aux sociétés qui la soutiennent. Il est notoire, cependant, même pour leurs patrons les plus zélés, que leurs espérances sont souvent trop hâtives, leurs prévisions souvent trompées, témoin celles qu'on avait longtemps fondées pour Madagascar sur l'influence de telles ou telles reines, pour la Chine, sur la révolte des taïpings, qui, après s'être présentés aux anglais comme chrétiens, ou à peu près, se trouvèrent n'être que de vrais brigands, aussi redoutables aux chrétiens qu'aux chinois eux-mêmes; témoin encore ces cinq cent mille indigènes de l'Inde que le *Messager des mis-*

sions païennes de 1853 déclarait convertis, la même année où le missionnaire Mullens n'en accusait au plus que le quart. Franklin observait que bien souvent les missionnaires croyaient avoir persuadé les sauvages d'Amérique, parce que ceux-ci, selon l'usage de leur pays, s'abstenaient de les interrompre, mais qu'en s'expliquant avec eux, ils étaient bientôt tirés d'erreur. Un des missionnaires chez les lessoutos raconte de même que bien souvent ceux qui semblent le mieux recueillir leurs instructions religieuses, sont les premiers à s'en railler entre eux.

C'est chez les peuples sauvages, voués au culte de la nature, chez ceux de la mer du Sud, chez les nègres, les esquimaux, que, de l'aveu des auteurs même indifférents ou hostiles, les évangélistes remportent les succès les plus réels. « Dans la Polynésie, dit Christlieb, la mission a remporté des succès surprenants : elle est aujourd'hui presque en entier christianisée ; diverses sociétés y ont à peu près achevé les travaux missionnaires, et dans plusieurs groupes d'îles on ne trouve plus aujourd'hui que quelques païens disséminés [1]. »

Ces conversions une fois obtenues ne sont pas toujours, il est vrai, bien durables. Un zélé missionnaire de nos jours, M. Casalis, reconnaît « qu'une église de vrais convertis ne s'obtient qu'après beaucoup de temps. » Dans une multitude de cas, la conduite subséquente des prosélytes prouve qu'ils avaient à peine senti l'aiguillon régénérateur de l'Évangile. On se rappelle le triste exemple que donna le roi des îles Sandwich au banquet anniversaire de la destruction des idoles, la peine qu'on eut à faire observer dans ces îles les nouveaux règlements de mœurs, le retour d'une reine de Taïti au paganisme, le relâchement des Groënlandais convertis, depuis qu'ils ont goûté de la civilisation européenne, le penchant qui, dans de semblables circonstances, entraîne de nouveau tant de tribus sauvages à l'ivrognerie et à la prostitution. De là, de temps en temps, au milieu des nouveaux convertis, la nécessité de réveils qui ne s'opèrent pas même toujours de la manière la plus édifiante, tel celui, par exemple, des nègres de la Jamaïque, en 1860, accompagné de manifestations démoniaques. Il est même arrivé que des stations qui passaient pour être des plus prospères, comme celles de la Guyane anglaise, ont dû être abandonnées.

[1] *État actuel des miss. évang.*, p. 91. Alb. Réville, *Les relig. des peuples non civilisés*, II, p. 7.

En 1855, on évaluait à six cent mille le nombre des prosélytes acquis au christianisme par les missions protestantes depuis le commencement du siècle. En 1870, on l'évaluait à un million. Une évaluation plus récente le porte à un million et demi [1]. C'est peu assurément, relativement aux huit cents millions de païens que l'on compte encore sur la face du globe. En marchant de ce pas, il faudrait bien des siècles pour achever l'œuvre, d'autant plus que le nombre des missionnaires, ainsi que s'en plaignent les diverses sociétés, déjà bien restreint, comparé aux ressources financières dont elles disposent, a continué ces dernières années à diminuer encore.

Mais n'oublions pas que, dans une œuvre pareille, les commencements sont les plus difficiles, que la forêt, une fois plantée, s'étend et se reproduit d'elle-même. C'est ainsi qu'on a vu dans l'Océanie le christianisme se propager d'un groupe d'îles à l'autre avec une surprenante rapidité.

Ne perdons pas non plus de vue que jusqu'à ce siècle, ses premiers progrès en Amérique et ailleurs se sont effectués bien moins par la conversion des indigènes que par l'établissement des colonies chrétiennes, que grâce à la facilité des voyages, à la fréquence des émigrations, ces colonies s'étendent sans cesse, et que chaque jour, pour ainsi dire, voit s'en former de nouvelles. Observons encore que les populations sauvages chez lesquelles s'établissent des européens, ne pouvant se faire aux exigences de la vie civilisée, ni supporter le régime excitant qu'elle leur fait adopter, ni résister aux nouvelles maladies qu'elle leur apporte (comme l'a prouvé, en 1875, l'exemple des îles Fidji dépeuplées par la petite vérole), ni poursuivre, au milieu de peuples agricoles, les chasses dont elles vivent exclusivement, ni, surtout en cas de contestations de territoire, soutenir la lutte contre des armées régulières, s'éteignent assez rapidement. C'est ainsi qu'en 1873 a été exterminée la tribu des modocks sur l'Orégon, par les troupes américaines qui avaient à venger leur général tué par trahison, et qu'en 1876, les derniers restes de la tribu des sioux, qui avaient pris les armes contre les mêmes troupes,

[1] Christlieb, *État des miss. évang.*, p. 24. « Il y a quatre-vingts ans, à peine aurait-on trouvé 50,000 païens convertis par l'ensemble des missions évangéliques. Aujourd'hui l'on peut évaluer à 1,650,000, le nombre total des chrétiens d'origine païenne qui se répartissent entre les diverses stations; on évalue à 68,000 le contingent de l'année 1878.

ont eu le même sort. Ainsi disparaissent tour à tour, tantôt décimées par quelques fléaux, ne fût-ce que par ceux que leur inflige l'abus des liqueurs fortes, tantôt refoulées au loin par les colons européens, les peuplades sauvages du nord de l'Amérique, du sud de l'Afrique, de l'Australie, de la Nouvelle-Zélande, de la Mélanésie, de la plupart des îles de la mer du Sud, du Labrador, du pays des esquimaux, où dès lors le christianisme s'établit sans obstacle avec les émigrants civilisés qui les remplacent. On ne compte déjà plus sur le territoire des États-Unis, au lieu d'un million d'indigènes qu'on y trouvait au XVIIme siècle, que trois cent mille natifs, qui ne l'occupent même que sous le bon plaisir du gouvernement américain [1].

Quant aux populations demi-civilisées de l'Inde, de la Chine, du Japon, elles ne seront pas de longtemps sans doute supplantées dans les vastes contrées qu'elles occupent; mais leurs rapports toujours plus fréquents, leur commerce toujours plus intime avec les peuples civilisés de l'Europe et de l'Amérique qui s'en font ouvrir les ports, le goût toujours plus vif qu'elles prennent à notre civilisation, exercent sur elles une influence de plus en plus irrésistible. Les écoles et les universités fondées dans l'Inde par le gouvernement anglais, aidées de celles que dirigent les missionnaires, y favorisent singulièrement l'éducation des indigènes. Chaque année un plus grand nombre d'indous se rendent en Angleterre pour perfectionner leurs études, s'adonner à l'industrie ou au commerce; ils reviennent changés, au point de fraterniser avec des étrangers dont auparavant ils n'auraient pas même souffert l'approche et en rapportent des idées nouvelles qu'ils aspirent à réaliser dans leur pays. « Les plus opulents, dit M. Nagel (*Journal des missions*), fondent des bibliothèques, des collèges, des bourses pour les étudiants. Depuis quelques années, à Lahore, à Calcutta, à Bénarès, il s'est formé des sociétés savantes, la population secoue son ancienne torpeur, s'applique au travail, les lumières se répandent, les communications se multiplient. » Le Japon s'est rouvert d'abord aux américains, puis aux européens, et après le renversement du taïcoun en 1868, le micado, revêtu de la double autorité sacerdotale

[1] Christlieb, p. 98, réduit encore ce nombre à 250, ou 260,000; mais il estime que depuis la remise des agences indiennes aux mains des églises chrétiennes par le gouvernement des États-Unis, la décroissance de ces populations va en diminuant, et ajoute que 27,000 individus d'entre elles appartiennent à ces églises.

et civile, a quitté sa retraite, émancipé les classes inférieures, invité la noblesse à s'associer à lui dans tout ce qui peut favoriser l'éducation du peuple et contribuer à la civilisation du pays. Le collège impérial de Yeddo, dirigé par des savants anglais et américains, est déjà fréquenté par plus de trois mille élèves. De jeunes japonais viennent en Europe et aux États-Unis perfectionner leur éducation. La liberté religieuse, sans être formellement décrétée au Japon, s'y trouve déjà de fait établie. Les temples nombreux des environs de Kioto sont vides de fidèles et trouvent à peine quelques bonzes épars pour les desservir.

Qui pourrait méconnaître l'importance de transformations pareilles? comment les notions religieuses n'en seraient-elles pas profondément modifiées? comment ces nouvelles idées, ces nouvelles mœurs infiltrées dans l'esprit des indigènes n'y détrôneraient-elles pas à la longue leurs vieilles croyances, que le voisinage du mahométisme avait déjà commencé à ébranler? Les voyageurs, les missionnaires sont unanimes à attester le discrédit croissant des superstitions indoues, le scepticisme qui pénètre dans toutes les classes, jusque dans celle des bramines, les idoles rebutées, les pagodes désertes et les prêtres de Jaggernat ne trouvant plus même de manœuvres pour traîner le char sacré, sous les roues duquel se faisaient jadis écraser des idolâtres fanatiques.

Ce serait un faible gain, sans doute, si les croyances bouddhistes ou braminiques ne devaient être remplacées, comme on le voit çà et là, que par le nihilisme religieux. Mais les jeunes indous qui fréquentent les écoles civiles ou celles des missionnaires, mais ceux qui vont en Angleterre compléter leurs études dans les universités, et s'y trouvent en contact journalier avec des chrétiens instruits, s'ils n'en reviennent pas tous avec des croyances chrétiennes positives, en rapportent du moins, pour la plupart, une culture qui les élève sans effort au dogme de l'unité et de la spiritualité divines, et leur fait apprécier le bienfait de l'enseignement de Jésus-Christ. Cette croyance unitaire, qui fut au commencement du siècle celle de l'illustre brame converti Rammohun-Roy (†1833), est devenue celle d'une secte récemment formée à Calcutta [1] sous le nom de Brahmo-Somadsch. Déjà influente, elle publie des traités religieux, une revue mensuelle, tient des assemblées régulières, et compte, dit-on, cinquante mille adhérents, dont la plupart appartiennent à l'élite de la

[1] *Le disciple de Jésus-Christ*, août 1867. *Archives du christianisme.*

nation et y occupent des postes civils et militaires. Reniée par les indous, elle n'est guère mieux accueillie, il est vrai, par quelques missionnaires qui ne veulent voir en elle qu'une réunion de déistes. Elle ne laisse pas de donner cours à ses vues réformatrices, en s'élevant contre le préjugé des castes, en cherchant à relever la condition des femmes, en soutenant par la charité le zèle de ses prosélytes, en propageant enfin un théisme moral qu'elle s'efforce, sans fondement, il est vrai, de rattacher aux croyances primitives du pays. Le 24 janvier 1868 a été posée à Calcutta la première pierre de l'édifice consacré par les Brahmo-Somadsch « au seul vrai Dieu qui réclame de ses créatures l'hommage d'une sainte vie. » En 1866, une communauté semblable, mais plus libérale, était déjà fondée par Keschub-Chunder-sen et comptait, dit-on, des milliers de disciples parmi les indous les plus instruits [1]. L'un des chefs de cette secte, venu à Londres en 1870, y fut vivement applaudi dans une conférence donnée à la chapelle unitaire. Puis à une soirée où se trouvaient réunis des ministres de différentes croyances, l'illustre doyen Stanley proposa un toast de sympathie « à ce réformateur de l'Inde, à ce courageux adversaire de l'idolâtrie dans son pays [2]. »

De tout temps les émigrants de pays civilisés, demeurés en relation avec leurs métropoles, ont servi à propager de plus saines notions religieuses chez les peuples barbares ou demi-civilisés au milieu desquels ils se fixaient. Les colonies grecques, fondées jadis en Sicile, en Italie, en Asie Mineure, en Syrie, en Égypte, en Lybie, les colonies romaines fondées en Afrique, dans la Gaule, la Grande-Bretagne, y avaient naturalisé avec elles des divinités moins farouches, des cultes moins absurdes, des mœurs plus humaines, des coutumes religieuses surtout moins honteuses et moins cruelles. A plus forte raison les nombreuses colonies chrétiennes d'Europe et d'Amérique continueront-elles à

[1] C'est ce Keschub qui, dans un discours prononcé à Calcutta sur la question : Qui est le Christ? a témoigné de la reconnaissance due aux missionnaires chrétiens. Voyez Christlieb, page 188-90, d'après l'*Indian Herald*. « L'esprit du christianisme, a-t-il dit, a pénétré déjà l'atmosphère de la nation indoue. Nous respirons, nous sentons, nous pensons, nous nous mouvons dans un air chrétien!... C'est Christ qui règne sur l'Inde anglaise. » Max Muller regarde les indous comme le peuple le plus mûr pour accepter l'Évangile.

[2] L'*Émancipation* du 27 mai et du 13 novembre 1870. Martineau, *Pref. to Tayler's relig. life in Engl.*, p. 38, ss.

répandre sur la terre le culte du vrai Dieu. Mais leur influence sous ce rapport y sera d'autant plus féconde, qu'elle sera plus imprégnée d'un esprit vraiment religieux. Dans ces contrées lointaines, où trop souvent des germes funestes pénètrent avec notre commerce, notre industrie et nos arts, l'action d'hommes charitables et pieux ne saurait être trop appréciée; c'est le règne de l'esprit faisant contrepoids à celui des intérêts matériels, c'est le sceau chrétien imprimé à l'œuvre civilisatrice, c'est le levain de la sainte Parole qui empêche la pâte de se corrompre, le sel qui lui communique sa saveur.

Le christianisme, dans ses rapports avec les autres cultes, nous offre donc, ainsi que dans sa situation intérieure, le tableau d'un lent mais incontestable progrès. A travers bien des obstacles, mais à l'aide de la civilisation moderne, qui est en partie son ouvrage, nous venons de le voir s'introduire chez les peuples les plus divers et, alors même qu'il n'opère pas chez eux des conversions positives, modifier du moins par son influence, leurs mœurs, leurs coutumes, leurs idées religieuses, se créer enfin chez eux des affinités qui les rapprochent insensiblement de lui.

Ici au reste, de même encore que dans ses progrès intérieurs, nous avons pu remarquer le concours des différentes communions chrétiennes et des partis qui les divisent.

L'ancien parti unitaire, par son sévère monothéisme, se fait respecter des juifs et des musulmans; il trouve faveur chez ceux des indous et des japonais que le contact des européens détache de leurs croyances idolâtres, et donne parmi eux naissance à des sectes théistes, dont quelques-unes sont bien près de mériter le titre de chrétiennes. Le libéralisme chrétien, à son tour, par ses principes inébranlables d'équité, de justice pour tous, dissipe au dehors les préventions trop répandues encore contre le christianisme. Par le large accès qu'il ouvre à l'examen et à la science, il gagne la sympathie des philosophes spiritualistes; il prépare les voies à la nouvelle réforme catholique. Enfin, par son amour du progrès, par l'usage éclairé qu'il fait des Écritures, il tend la main au néo-judaïsme, et le dispose, par son influence, à substituer de plus en plus au dur formalisme de l'ancienne Loi, l'onction pénétrante de la morale évangélique.

Sur les peuples idolâtres, ce prosélytisme spirituel aurait nécessairement moins de prise ; c'est sur leur imagination, bien plus que sur leur raison ou leur sensibilité qu'on peut espérer d'agir. Le langage de l'autorité, l'emploi de symboles matériels, de récits merveilleux, au besoin même de superstitions innocentes pour remplacer des superstitions barbares ; ce sont là auprès des païens des auxiliaires utiles, mais dont les partis stationnaires peuvent seuls faire usage avec sincérité. Tels dogmes, telles pratiques, qui ne sont plus de mise auprès de peuples éclairés, et ne font bien souvent chez eux que nuire au crédit du christianisme, chez des peuples encore incultes sont mieux de saison. Le missionnaire méthodiste, avec ses sombres tableaux des suites du premier péché, ses peintures réalistes des joies du paradis, des supplices de l'enfer, ses adjurations de s'assurer par une conversion soudaine un refuge contre les tourments éternels, produit sur le nègre, sur le sauvage une impression plus forte que ne le ferait, par ses accents persuasifs, le prédicateur le plus éloquent. De son côté, le missionnaire catholique, avec les images, les reliques, les miracles de ses saints, avec ses exorcismes, ses signes de croix, avec les rites mystérieux de la messe et du baptême, opère des effets moins heureux, mais plus prompts encore. Tous deux, malgré l'imperfection des moyens qu'ils emploient, par cela seul qu'ils répandent chez ces peuples les premières semences de la foi chrétienne, travaillent eux aussi à une œuvre de progrès, de lumière et de civilisation. Le catholicisme, a-t-on dit, qui à cette heure paraît en occident opposé à tout progrès, est encore en orient un principe de vie et un instrument d'action, ce qui tient à l'infériorité du milieu où cette action s'exerce [1].

Ainsi, ne craignons pas de le redire, dans le champ du Seigneur il y a de l'emploi pour tous les ouvriers de bon vouloir. C'est à chacun d'eux de reconnaître la vocation à laquelle il est propre, et de s'en acquitter loyalement, sans entraver celle de ses compagnons de service ; autrement beaucoup de temps se perd, l'harmonie est troublée et l'œuvre ne se fait point. « Si tous n'étaient qu'un seul membre, dit saint Paul, où serait le corps ? Nous sommes tous membres les uns des autres. Que l'œil donc ne dise point à la main : je n'ai pas besoin de toi ; et que la tête ne dise pas aux pieds : je n'ai pas besoin de vous. » L'œuvre est

[1] George Perrot, *Rev. des Deux Mondes*, mars 1862.

immense et requiert les efforts de tous. L'Église s'étendra par les uns s'épurera par les autres. Le métal brut que les uns extrairont de la mine, d'autres le dépouilleront de son alliage, d'autres encore l'affineront au creuset ; et, par cet ensemble d'opérations, accomplies sous la discipline du même maître, sous l'influence du même esprit, la famille humaine sera amenée, toujours plus nombreuse, à la connaissance de son Père céleste, dans la communion de Jésus.

APPENDICE

I

LETTRES INÉDITES DE MADAME DE MAINTENON

A

M. DE BAVILLE

Intendant du Languedoc.

Il y a plusieurs années, qu'en dépouillant des pièces manuscrites déposées à la Bibliothèque publique de Genève, je tombai sur un recueil de lettres dont la signature et l'adresse piquèrent vivement ma curiosité. C'étaient des lettres autographes de « Mad. de Maintenon à M. Lamoignon de Basville, intendant du Languedoc, » datées de 1706 à 1714, sauf quelques-unes qui ne portent que la date du mois.

L'authenticité de ces autographes ne peut faire l'objet d'aucun doute. Lors même qu'ils ne seraient pas revêtus du sceau de l'auteur, on y reconnaît à première vue son écriture, cette main ferme, courante, presque virile d'une femme habituée au commandement. Je fus donc surpris, en les lisant, de ne les avoir vues citées nulle part, pas même dans la grande histoire de Mme de Maintenon par M. le duc de Noailles, et d'apprendre, par le témoignage d'un des bibliographes de Paris les plus autorisés, qu'elles ne se trouvent dans aucune des éditions des mémoires et de la correspondance de cette dame. C'est ce qui m'engage, après les avoir insérées dans les Mémoires de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève, à les publier également ici, où elles nous fourniront de nouveaux renseignements sur les deux per-

sonnages qui s'y trouvent en scène, et sur le rôle qu'ils remplirent à cette époque mémorable du protestantisme français.

Ce qui frappe dès l'abord dans la lecture de ces lettres, c'est la profusion de louanges et de flatteries qu'elles contiennent à l'adresse de l'intendant.

C'est ainsi qu'en réponse à des compliments de nouvelle année, se trouvant malade, elle lui fait écrire le 18 février 1706 :

J'ai toujours gardé la lettre que j'ay receu de vous Monsieur dans le dessein d'y respondre, mais j'ai esté considérablement malade depuis ce tems la et je ne suis pas encore mesme assés forte pour vous écrire de ma main je vous rends mille graces Monsieur de tous les souhaits que vous faites pour moi au commencement de l'année je la croirai fort heureuse sy je conserve l'estime que vous voulez bien avoir pour moi je ne connais guère rien de meilleur que d'en avoir donné à un homme tel que vous. Vous savés celle que j'ay eue toute ma vie pour vous et qui augmente tous les jours par tout ce que vous faites pour le roy et pour l'Estat. J'ai bien souffert des affaires qui ont esté en Languedoc et il fallait vostre prudence et vostre fermeté pour mettre les choses en l'estat ou elles sont. M. le Mal de Noailles compte fort sur vostre amitié et espère bien quelle passera jusqu'au duc de Noailles je vous prie qu'il profite encore de la bonté que vous avés toujours eue pour moi et de lui donner des conseils et des aides qu'il ne peut trouver qu'en vous, il est plein de bonnes intentions et plus sage qu'on a accoutumé de lestre à son age, son voyage n'est point fondé sur les veines d'ambition qu'on a voulu rependre dans la cour il en a de plus solides et de plus désintéressées. Je vous rends mille graces et suis etc.

MAINTENON.

Et ailleurs :

Marly le 26 avril 1708.

Le duc de Noailles est heureux Monsieur destre demeuré près de vous et je vous suis infiniment obligée de lattention que vous avés pour moi en ceste occasion vous me faites justice de croire que je ne vous ay point oublié et tout ce que je sçai de vous Monsieur augmente tous les jours lestime dont je suis prevenue il y a longtems, vous rendez de grands services mais vous estes trop singulier en vostre espèce et il seroit bien à desirer que le Roy fust aussi bien servi partout qu'il l'est en Languedoc, je vois les choses dassés près pour pouvoir vous assurer qu'il en est parfaitement content que je le vois avec un grand plaisir et que je suis pour toute ma vie avec lestime et la considération que vous mérités vostre, etc.

Mêmes compliments encore dans une lettre de condoléance qu'elle lui adressa de Marly, le 9 août 1709, pour la mort de son frère, Chrétien-François de Lamoignon.

Je suis tres fachée Monsieur du compliment que jay à vous faire aujourdhuy, car je sai combien vostre douleur sera grande et combien elle est juste. Vous trouverez vostre consolation en Dieu, en vostre courage, et dans la separation ou vous estiez depuis tant d'années, croyez je vous supplie que je noublie point ce que jay cognu de vous, que je suis persuadée que tous ceux qui sont attachés au Roy et à lestat doivent vous aimer et desirer votre conservation et que personne n'est plus sincerement que je le suis Monsieur vostre, etc.

En 1708, Bâville, de son côté, avait appris la mort du maréchal de Noailles, et lui en avait témoigné ses vifs regrets. Elle lui répond de Saint-Cyr, le 22 octobre :

Il est vrai, Monsieur, que je suis tres affligée de la mort de M. le marechal de Noailles qui estait mon ami depuis bien des années, et qui estait tres necessaire a une famille ou je dois m'intéresser. Je vous suis bien obligée Monsieur davoir pensé à moi dans ceste occasion et jose vous dire que vous me devés la continuation des bontés que vous aviez pour moi par les sentiments que jay tousjours conservés pour vous et qui augmentent tous les jours par les continuels et importans services que vous rendés au roy. Il serait à desirer quil fust servi de mesme partout. C'est ce qui n'est pas possible et ce qui nous fait souffrir par bien des endroits. Ne traités pas ceci de complimens je suis sincere et plus que je ne puis exprimer Monsieur votre tres humble, etc.

Cette grande faveur dont jouissait Bâville ne pouvait manquer de lui faire des jaloux. Pendant qu'il servait le roi avec tant de zèle dans sa province, il vient à apprendre qu'il est desservi à la cour. Il s'en plaint à la marquise qui s'empresse de le rassurer et de renouveler ses protestations d'attachement. Elle lui écrit de Versailles le 8 février :

Lestime que jai tousjours eue pour vous Monsieur, est si bien fondée quelle ne peut finir. Elle est a lepreuve de vostre longue absence et de tout ce que je pourrais entendre dire et rien ne serait plus difficile que de me persuader que vous nestes pas un des plus honnestes hommes du

monde et le plus attaché à tous vos devoirs je crois le service du Roi en bonne main quand il est dans la vostre. Dieu veuille finir une partie de vos peines et de nos embarras par une heureuse paix qui en vous permettant de vous monstrer ici me donne lieu de vous assurer que personne n'est plus que moi vostre, etc.

MAINTENON.

Cette lettre ne porte d'autre date que celle du mois; mais il fallait que Mme de Maintenon vît les affaires du royaume déjà bien compromises pour prodiguer à un simple intendant ces louanges hyperboliques.

Mais enfin, de quelle nature étaient ces services sur lesquels elle revient sans cesse, sans les spécifier toujours expressément?

On sait, d'une manière générale, que Bâville, dans ses intendances successives à Montauban, à Paris, à Poitiers, à Montpellier, et en dernier lieu dans l'intendance générale du Languedoc, avait déployé de rares qualités administratives. On lui accordait même des talents militaires qui en eussent fait, disait-on, un excellent chef d'armée, et que mirent à profit quelques-uns des généraux appelés à commander dans la province. C'est ainsi que, pendant la guerre de la succession d'Espagne, il paraît avoir secondé le duc de Noailles dans la prise de Girone. A la lettre de félicitation qu'il adresse à la marquise, parente du jeune duc, elle répond de Saint-Cyr, le 11 février 1711 :

Vous croyez bien Monsieur, que jay receu beaucoup de complimens sur la prise de Gironne, mais je distingue le vostre comme jay toujours distingué vostre personne. Vous estes trop attaché au Roy pour n'avoir pas esté sensible à cette conqueste, et vous m'avez toujours témoigné tant de bonté pour M. le duc de Noailles que je vous crois bien aise qu'il en ait le merite. Vous y avez bien contribué, Monsieur, par vos soins et par vostre diligence et sans vostre secours il n'aurait pu exécuter son projet. Je suis ravie de la bonne opinion que vous avez de lui, mais je regarderai toujours comme un de ses grands bonheurs d'avoir un ami comme vous. Vous savez Monsieur que ce n'est pas d'aujourd'hui que je suis touchée de tout ce que vous valez et de tout ce que vous faites. J'ai entendu M. Planque avec grand plaisir sur ce qui vous regarde et je vous supplie de me croire vostre, etc.

Ainsi, tout en aidant les opérations des généraux de Louis XIV,

Bâville savait, en bon courtisan, s'effacer derrière eux pour leur en laisser l'honneur.

Toutefois ce n'était qu'occasionnellement qu'il était appelé à déployer ses talents dans cette sphère, et l'on sait bien que c'est à un autre genre de services qu'il a dû sa principale célébrité. Déjà même la fin de la lettre que nous venons de citer y fait allusion d'une manière assez expresse. Car qui était ce M. Planque qui avait fait à Mme de Maintenon un rapport si satisfaisant sur M. Bâville?

C'était[1] un brigadier des armées du roi, qui, dans une seule expédition en février 1704, fit massacrer, sans cause de guerre, une fois 31, et quelques jours plus tard 600 personnes, et qui, au mois d'août suivant, fit piller et brûler le village de Corbès, près d'Anduze, y fit fusiller vingt paysans sous prétexte qu'ils étaient camisards, et affamait les communes, où ses troupes étaient logées, par les plus barbares réquisitions. Un tel homme devait être expert, par conséquent difficile en exploits de cette nature; et le témoignage qu'il rendait à Bâville devant la cour nous fait déjà comprendre le genre de mérite qu'il avait remarqué en lui. Mais l'histoire du temps nous en apprend davantage sur son compte.

Promu à l'intendance générale du Languedoc en 1685, l'année même de la révocation de l'édit de Nantes, en prévision sans doute des résistances auxquelles on s'attendait dans cette province, de toutes la plus peuplée de protestants, Bâville y fut chargé de l'exécution des édits qu'on destinait à l'entière extirpation de la réforme, et s'acquitta de cette mission avec un zèle auquel le cruel Louvois ne crut pouvoir trop applaudir.

A la vérité, lorsque le commandant de la province, furieux d'un échec qu'il venait d'essuyer de la part d'un groupe de révoltés, lui demanda le massacre général des protestants du Languedoc, Bâville s'y refusa, ne voulant pas, disait-il, dépeupler le pays. Mais lorsqu'il s'agissait de faire démolir les temples, proscrire les pasteurs, enlever de vive force les enfants des bras de leurs mères, de faire traquer, charger à coups de fusils et de sabres les assemblées des huguenots, de les faire traîner par centaines dans les cachots, de faire pendre ou rouer vifs, selon le vœu exprès du roi, les ministres qui les convoquaient, les gen-

[1] Voy. *Bull. de l'hist. du protest. français*, t. 2, p. 460.

tilshommes qui y assistaient, enchaîner sur les bancs des galères les malheureux qui essayaient d'émigrer, remplir les maisons protestantes de dragons qui y commettaient impunément mille désordres, aucun intendant ne se montra plus fidèle à sa consigne.

Voilà l'homme que patronnait, qu'encensait la petite-fille d'Agrippa d'Aubigné.

En 1697, lorsqu'après la paix de Ryswick, le roi, libre pour quelque temps de s'occuper des affaires de la religion, reconnut le peu de conversions réelles qu'on avait obtenu par ces violences, lorsqu'il sut qu'en Languedoc, par exemple, sur près de 200,000 nouveaux convertis, le plus grand nombre de beaucoup étaient demeurés protestants de cœur, désertaient les églises, continuaient à suivre les assemblées des non-convertis[1], il consulta les évêques et les intendants sur les moyens de mener à fin une œuvre si peu avancée[2]. La majorité des intendants, par l'organe de Pontchartrain, recommanda la modération et la patience. Bâville, avec la plupart des évêques du Languedoc, opina au contraire pour la contrainte et l'aveugle soumission. Bossuet, qui avait sollicité, glorifié l'édit de révocation, applaudi à la plupart des mesures coactives, adoptées en vertu de cet édit, craignait cependant qu'en employant l'autorité pour forcer des non-croyants à assister à la messe, on ne se rendît complice de leur sacrilège[3]. Mais peu importait à Bâville. Il fallait que, de gré ou de force, sincèrement ou non, tout sujet du roi professât sans réserve la religion du roi. La révocation avait pu être une faute; lui-même se vantait de ne l'avoir pas conseillée. Mais revenir sur ses pas eût été une faute plus grave encore; il fallait « se suivre soi-même et ne pas reculer, si l'on ne voulait tout perdre[4].» Armé des arguments théologiques que lui ont fournis les évêques, il écrit mémoire sur mémoire, pour combattre l'opinion de Bossuet[5]. Il veut que la

[1] C'est Bâville lui-même qui, dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire du Languedoc*, donne ce renseignement : « Leur dénombrement, dit-il, fait plusieurs fois, monte à 198,918. Des nouveaux convertis qui ne sont pas sortis, il en est peu qui soient effectivement catholiques. Ils conservent presque tous dans leur cœur leur mauvaise religion (de Noailles, II, 557).

[2] Ibid., II. 565.

[3] Ibid., 573 ss.

[4] De Noailles, t. II, p. 583 ss.

[5] Bâville, Mémoires sur l'état des affaires de la religion (Voy. *Œuvres de Bossuet.*, éd. de 1827, t. 52).

contrainte soit poussée à outrance, que les nouveaux convertis, sous peine d'amende, soient obligés d'envoyer leurs enfants aux instructions, qu'on place ceux des riches dans des collèges ou des couvents, s'ils refusent de les faire élever catholiques, qu'on presse les parents eux-mêmes d'aller à la messe, sous peine de prison ou d'exil, qu'on note d'infamie ceux qui annonceront la résolution de demeurer protestants, qu'ils soient traînés, s'il le faut, à l'autel par les soldats, espionnés jusqu'au lit de mort et forcés de recevoir le saint viatique.

Mme de Maintenon ne jugea point, à ce qu'il semble, ces avis trop sévères; car, voyant son parent, le cardinal de Noailles, incliner vers la douceur, elle lui représente que « M. de Bâville, après tout, n'a jamais passé pour un homme violent, et que lui-même, avec ses scrupules, pourrait bien se rendre auprès du roi suspect de jansénisme[1]. » Qui ne reconnaît là cette femme ambitieuse en qui la peur de déplaire au roi étouffait toute sympathie pour ses anciens coreligionnaires; qui, en déclarant « infâme » l'état de ceux qui abjuraient sans être véritablement catholiques[2], se taisait sur l'infamie de ceux qui achetaient ces abjurations à prix d'argent, ou les arrachaient par des vexations atroces, et du reste se consolait par la pensée que « Dieu se sert de toutes les voies pour ramener les hérétiques, et qu'au moins les enfants seraient catholiques si les parents ne l'étaient pas[3]. » N'était-ce pas elle encore qui, en 1681, sachant ce qui se préparait contre les protestants émigrés du Poitou, engageait son frère à profiter de l'occasion pour s'enrichir de leurs dépouilles[4], qui enfin, à la veille de l'édit de révocation, annonçait dévotement[5] que « le roi était prêt à faire tout ce qui serait jugé utile au bien de la religion, que cette entreprise le couvrirait de gloire devant Dieu et devant les hommes? » Quand Bâville secondait son maître si activement dans une entreprise qu'elle jugeait si glorieuse, pouvait-elle oublier ce service dans les éloges qu'elle donnait à son administration, et lui-même pouvait-il y voir autre chose qu'un encouragement à persévérer dans un système qu'aucun conseil d'humanité ne l'invitait à tempérer?

[1] De Noailles, II, 602-3.
[2] Lettre à M. de Villette (*Bull. du protest. français*, an 1869, p. 155).
[3] De Noailles, II, 426.
[4] Weiss, *Hist. des Réfug. prot.*, I, 83.
[5] Dans une lettre du 13 août 1684 (*Bull. du protest. français* de 1869, p. 169 ss.).

Les troubles qui s'ensuivirent lui donnèrent bientôt lieu d'en accroître encore la rigueur. Lorsque l'abominable tyrannie d'un prêtre qu'il protégeait [1], eut fait déborder la coupe de l'indignation et du désespoir, lorsque l'excès de l'oppression eut enfanté la révolte, que, sous la conduite d'*Inspirés* fanatiques, remplaçant les pasteurs paisibles qu'on avait exilés ou pendus, les camisards se mirent en campagne et devinrent à leur tour la terreur des catholiques, lorsqu'il fallut, selon l'expression de Mme de Sévigné « donner la chasse à ces démons, » ce fut Bâville qui présida à leur poursuite, qui acheva d'épuiser la province par l'entretien permanent de huit régiments d'infanterie, et la formation de cinquante autres régiments qui devaient être toujours prêts, requit successivement, pour les commander, trois généraux enlevés à l'armée du Nord, qui, en 1702, muni de pleins pouvoirs pour juger en dernier ressort les Inspirés dont on s'emparait, les réunissait par centaines dans les prisons, les faisait visiter par la Faculté de Montpellier, et sur son rapport les envoyait aux galères ou au supplice [2]. Enfin lorsque, en 1704, une partie des camisards eut traité avec le maréchal de Villars, qui leur donna le choix de quitter la France ou d'entrer au service du roi, ce fut Bâville encore qui se chargea de réduire ceux qui, encouragés par l'ennemi du dehors, persistaient à tenir la campagne.

En 1710, pendant qu'ils fatiguaient de leurs escarmouches les troupes royales, les Anglais débarquèrent à Cette, qu'ils occupèrent plusieurs jours ; secondé par Bâville, le duc de Noailles réussit à les en chasser. L'intendant s'empresse d'en féliciter sa parente, lui raconte le rembarquement des ennemis, et les hauts faits du jeune duc, en qui tout promettait, dit-il, un grand général. La marquise lui répond aussitôt :

Août 1710.

Je suis bien sensible, Monsieur, aux marques de vostre amitié sur laquelle je compte il y a longtemps et que vous devez à l'estime que jay toujours eu pour vous. La dessente de Sete me mettait dans une grande inquiétude, et je pense que celle des autres nestait pas moindre. C'est un miracle de vostre bonne conduite depuis tant d'années dans cette province que la vue des ennemis ny ait rien excité, ayant tant de raisons ou de prétextes destre mal content. Je suis ravie qu'un homme qui met cher ait rendu ce service conjointement avec vous. On ma dit que vous l'aviez tres bien receu je

[1] Daygalliers, *Souvenirs de la guerre des Camisards*, publiés par Frosterus, p. 19.
[2] Court, *Troubles des Cévennes*, I, 96-7. Henri Martin, *Hist. de France*, XV, 603.

vous demande monsieur vostre amitié pour luy je connais le prix dun amy tel que vous; le roy est bien content de tout ce qui sest passé en ceste occasion. Vous nous avés donné de la joie dans un tems ou nous nen connaissons plus. Il faut pourtant prendre courage et songer à la guerre puisque nos ennemis ne nous laissent point de paix.

Regret naïf chez l'épouse d'un prince qui, par son ambition agressive et conquérante, s'était mis l'Europe entière sur les bras !

Quant à Bâville, c'était la guerre intérieure qui continuait à l'occuper avant tout. Après avoir, de concert avec le duc de Berwick, fait arrêter, condamner et rouer vifs les quatre chefs qui avaient refusé de traiter [1], il fit, également d'accord avec lui, périr dans différents supplices deux cents camisards accusés d'avoir voulu faire révolter le Languedoc et le Dauphiné, et fit exterminer par le fer et par le feu tous ceux que l'on put saisir. Bref, l'historien Boulainvilliers estime que pendant la durée de l'intendance de Bâville, dans le seul Languedoc, cent mille avaient péri d'une mort prématurée et un dixième par le feu, la corde ou la roue [2]. En 1713, la province passait pour *pacifiée.* « *Ubi solitudinem faciunt,* dit Tacite, *pacem appellant.* » La marquise écrit au duc de Noailles : « On tue beaucoup de fanatiques. On espère en purger le Languedoc [3]. » La complaisance avec laquelle elle parle de ces tueries montre assez le gré qu'elle en sut au principal ordonnateur.

On a pu remarquer, du reste, que dans les éloges qu'elle lui prodiguait comme serviteur de l'État, Mme de Maintenon, personnellement, n'était pas tout à fait désintéressée et savait mettre à profit pour elle-même, tout au moins pour sa famille et ses protégés, les talents et le crédit de Bâville. Nous avons vu le parti qu'elle en avait tiré pour seconder les opérations militaires du maréchal et du duc de Noailles. Elle les mit de même à contribution pour un mariage à conclure dans cette famille. Elle lui écrivait le 21 avril 1713.

Quelques marques de bonté que vous m'ayés donné depuis bien des

[1] Voyez le récit de deux religieux de Nîmes, 21 et 22 avril 1705 (*Bull. du protest. français,* 1854, p. 461-66).

[2] De Félice, *Hist. des prot. de France.* Selon Daygalliers, 32,000 protestants, surpris dans les assemblées, avaient déjà péri avant que personne eût pris les armes (l. c. p. 18).

[3] *Bull. du protest. français*, année 1869, p. 156.

années, je ne puis présumer assez de mon credit auprès de vous pour croire que M. le duc de Noailles en ait besoin. Cependant il veut que je vous demande votre protection dans le dessein que toute la famille de Noailles aurait que le marquis de Noailles espousast Mlle d'Aubijoux dont on dit que vous disposez Monsieur par lentière confience quelle a en vous et que je comprens sans peine. Elle ne peut gueres entrer en une maison plus unie, mieux composée et ou elle trouve de plus grandes alliances qui sont toujours agréables quoy que sa naissance nen ait pas besoin. Recevés donc ma supplication je vous en supplie, etc.

Dans une autre occasion, elle lui recommande tout particulièrement son frère le comte d'Aubigné qui venait de recevoir le gouvernement d'Aigues-Mortes [1].

Elle place de même sous sa protection M. de Maine, lieutenant du roi à Montpellier, qui avait épousé une des demoiselles de Saint-Cyr [2].

Soyons justes cependant. Presque à chaque demande qu'elle lui adresse, elle ne manque pas d'exprimer l'envie extrême qu'elle a de

Versailles ce 29 sept.

[1] Je suis si accoustumée a recevoir toutes sortes de marques de vostre honnesteté pour moy que je contais bien sur celle que je viens de recevoir sur le gouvernement daigmorte. Jay regardé comme un grand agrément pour mon frère destre auprès de vous il s'y en va et je vous le recommande. Vous savés monsieur que si vous deves savoir bon gré de lestime que lon a pour vous quil ni a qui que ce soit à qui vous deviés tant qua moy et que je suis plus que personne vostre, etc.

Versailles ce 28 fevrier.

[2] Mr de Maine lieutenant de roy de la ville de Montpellier veut que je vous escrive en sa faveur je le fais Monsieur de tout mon cœur et je vous conjure de lui faire plaisir si loccasion s'en présente il est tres honneste homme et a espousé une demoiselle de St Cir vous voyés bien par la Monsieur que la recommandation que jose vous faire n'est pas seulement pour me deffaire de luy je vous serai tres obligée si vous prenes cette famille sous vostre protection et je suis tres aise Monsieur de trouver ceste occasion de vous assurer que je suis ravie de tout ce qui revient de vous et que personne n'est plus que moy, etc.

C'est aussi en faveur d'une pensionnaire de Saint-Cyr qu'elle lui adresse la requête suivante :

A St Cir ce 23 juillet.

Madame de Puy de bar veut mettre une fille à St Cir et trouve des difficultés pour ses preuves parce que le fils aisné de la maison a les tiltres. On voudrait donc Monsieur que vous eussiés la bonté de les demander et de vous charger de lui remettre entre les mains des que M. Dhozier les aura veus. Cest une priere quon me demande de vous faire et je prens ceste occasion Monsieur de vous assurer de plusieurs choses que je vous fais dire quelquefois par M. de la Moignon je ne say sil s'en acquitte fidelement mais je say bien que personne, etc.

l'obliger à son tour et de trouver l'occasion de lui donner des preuves sensibles de sa reconnaissance. Ces assurances dataient déjà de loin. Chamla, un des amis de l'intendant, l'informait en 1694, qu'ayant eu l'honneur d'être admis auprès d'elle, il en avait reçu pour lui de tels compliments et de telles offres de service qu'il avait cru devoir demander l'autorisation de les lui transmettre, et l'exhortait vivement à en profiter.[1]

Voyons comment elle s'acquitta de ses promesses.

En 1713, un Monsieur Des Forts, sollicitant nous ne savons quelle place, a besoin pour l'obtenir de la protection de Mme de Maintenon. Bâville lui recommande chaudement cet ami. La réponse de la marquise est singulière. Elle lui parle d'abord de tout, excepté de ce qu'il lui

[1] Nous joignons ici les deux lettres de Chamla, probablement inédites, comme celles de Mme de Maintenon auxquelles elles se trouvent mêlées dans notre recueil.

Versailles, le 16 novembre 1694.

Ayant eu l'honneur d'entretenir après midy Madame de Maintenon de quelques affaires parmy lesquelles il s'en est trouvé une ou il a esté question de vous, elle s'est extremement recriée sur vostre compte, et sur la satisfaction singuliere que le roy avait de vos services, elle m'a fait en mesme tems la grace de me témoigner quelle souhaittait fort de trouver occasion de vous faire savoir les sentimens favorables et la bonne opinion que sa majesté avait de vous, et le desir quelle avait de vous faire plaisir. Comme je fais profession destre vostre serviteur et de vous honorer depuis longtems, je me suis offert à Madame de vous le mander et je l'ay suppliée de me permettre de vous la nommer et de vous apprendre que cestait elle qui m'avait ordonné de vous faire scavoir des choses qui sont contenues dans ceste lettre, elle m'a fait l'honneur de me dire qu'elle le trouvait fort bon, et qu'elle en estait bien aise, adjoustant cependant qu'il ne faudrait pas que vous la nommassiez et que vous dissiez à personne ce que je vous mande. Je vous conseille Monsieur de n'en parler à qui que ce soit et de vous contenter d'écrire à Mad Dame (*sic*), une lettre de remerciment que vous adresserez à Monsieur votre frère, ou a moy suivant que vous le jugerez plus a propos, pour luy remettre, vous jugez bien que par l'intérêt que je prends à ce qui vous regarde, ceste conversation m'a causé beaucoup de joye et que je me suis chargé de la commission avec un fort grand plaisir. Je vous honore monsieur tres parfaittement et suis de tout mon cœur votre, etc.

Chamla.

Versailles le 10e décembre 1694.

J'ai receu, Monsieur la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire avec celle qui y estait jointe pour Madame de Maintenon. Je prendray la liberté de lui remettre ce soir. Je vous suis sensiblement obligé de toutes les honnestetés que vous voulez bien me faire, et je vous suplie d'estre persuadé qu'il ne se présentera jamais d'occasion de vous rendre service que je ne l'embrasse avec un fort grand plaisir. Je vous honore monsieur très parfaittement et suis de tout mon cœur vostre, etc.

Chamla.

demande, et ce n'est qu'en fermant sa lettre qu'elle paraît s'en souvenir. Voici ce qu'elle lui écrit de Saint-Cyr le 14 octobre 1713 :

J'ai eu trop de preuves de vos bontés pour moy pour douter que vous ne desirassiés le mariage sur lequel jay eu lhonneur de vous escrire et vous estes assez ami de M. le duc de Noailles pour estre bien aise de luy faire plaisir. Il n'est pas estonnant que des dames de province soient engouées d'un rang qui fait icy les mesmes effects quelques exemples qu'on ait quil ne fait pas le bonheur de la vie. Il me paraist que M. et Mme de Sobre ne sont pas expeditifs dans leurs négotiations ni bien unis pour vouloir les mesmes choses mais enfin ils ont finy le mariage de Mlle leur fille et finiront peut estre celuy de M^r^ leur fils. La providence regle tout, et si nous estions sages nous ne voudrions rien avec ardeur, car nous ne savons gueres ce qui nous est bon. Je crois Monsieur que vous entendés parler avec grand plaisir de la santé du Roy il me paraist qu'elle augmente loin de diminuer il marche mieux que jamais, il chasse autant que les jeunes gens et mange comme vous lavez vu manger. Nostre dauphin est tres bien fait et a toutes les marques de devoir vivre il aura quatre ans au mois de fevrier voila les esperances de la france je suis Monsieur tousjours la mesme pour vous cest à dire la personne qui est le plus veritablement vostre tres humble et tres obéissante servante.

MAINTENON.

Je rouvre ma lettre Monsieur pour vous dire par rapport à M^r^ des Forts que certainement mes vœux seront pour luy mais que je ne me mesle de rien et que je nai nul credit en telle matière. Du reste il est tres estimé et M. des Marets rend souvent des temoignages advantageux de sa capacité et de ses services.

C'est un peu, comme on le voit, la réponse du rat de La Fontaine :

Les choses d'ici-bas ne me regardent plus,
. . . . que puis-je faire,
Que de prier le ciel qu'il vous aide en ceci?

Le solliciteur ne se décourage pourtant point. L'année suivante, c'est son fils qui, engagé peut-être dans quelque procès, a besoin d'une haute entremise auprès de ses juges. Bâville la lui demande, en lui rappelant, délicatement sans doute, son zèle pour le service de l'État. Cette fois, au lieu d'une réponse distraite, ou bien d'un refus motivé, qu'elle était peut-être, selon la nature du cas, en droit de lui faire, c'est une leçon de désintéressement et de modestie qu'elle lui donne.

Je suis bien fâchée Monsieur, lui écrit-elle de Marly, le 11 juillet 1714, des demeslez de M. votre fils car je les regarde toujours comme un malheur mesme quand on a raison, il est vray que jamais assiduité ne fut pareille a la vostre vous avez rendu de grands services ou vous estes mais vous en auriez pu rendre de plus grands sy on avait pu vous en tirer je serois ravie d'avoir l'honneur de vous voir Monsieur quoyqu'il ny ait pas lieu de croire que nostre commerce fut fort agreable, nestant guere en estat de nous entendre. Vous me faites une grande justice de compter sur moy. Je ne verrai jamais vostre nom en quelque lieu que ce soit sans y prendre intérest et je serai toute ma vie Monsieur avec une estime aussi singulière que vostre mérite vostre t. h. et t. ob. servante.

MAINTENON.

Après tant de démonstrations de gratitude et de bienveillance, Bâville ne peut s'empêcher de lui témoigner sa surprise. C'est du moins ce que nous pouvons inférer de la réponse qu'il reçut de Fontainebleau le 16 septembre suivant :

Je regarderai, toujours Monsieur, comme un grand malheur d'avoir des demelez avec vous ou avec quelqu'un qui vous soit proche, car je connais les sentiments du Roy, ceux des ministres et celui du public pour vous. Il n'y a rien que je neusse voulu faire pour vous prouver par quelque service que je ne change point et que je mourray remplie de reconnaissance et de considération pour vous. Je ne puis finir ma lettre sans vous dire que la santé du roy estonne tout le monde et qu'il n'y a rien d'affaibli en luy. Je suis Monsieur, etc.

MAINTENON.

Ce message était assez sec, mais pas assez rebutant, néanmoins, pour que Bâville ne tentât de nouveau la fortune en faveur de son fils, et dans une circonstance où M[me] de Maintenon avait toute qualité pour intervenir. Il se sentait affaibli par l'âge et les infirmités. Le roi lui-même, quoi qu'elle en dît, approchait visiblement de sa fin. Il devenait urgent de lui recommander un fils qu'il craignait de voir après lui sans emploi, si le roi ne lui accordait la survivance d'une, au moins, de ses charges. Il écrit cette fois sur le ton le plus humble que, se sentant, à cause de sa surdité, hors d'état de servir S. M. dans ses conseils et n'ayant qu'un fils, il désirerait le voir nommer à sa place conseiller au Parlement. « Souffrez, Madame, dit-il en terminant, que je vous demande en cette occasion des marques de votre ancienne bonté pour

un vieillard sourd, gouteux, reconnaissant et revenu de toute ambition, mais non des sentiments paternels [1]. »

Nous n'avons point la réponse de Mme de Maintenon. Il ne paraît pas qu'elle ait eu plus d'égard à cette demande qu'aux précédentes; car nous savons [2] que Lamoignon de Bâville ne quitta sa charge qu'en 1717, deux ans après la mort de Louis XIV et la retraite de Mme de Maintenon. L'agitation protestante avait cessé dans le Languedoc, Bâville n'était plus nécessaire; devenu sourd, goutteux, impotent, plus ou moins disgracié comme ancien ami de Louvois, il ne pouvait plus figurer à la cour; sa requête fut probablement mise au panier.

Ainsi force compliments pour le passé, grandes promesses pour l'avenir; et, pour le présent, trois refus consécutifs, assaisonnés de leçons de morale, tel fut le salaire du courtisan en récompense de ses longs services.

Tant de déceptions le firent-elles réfléchir ? Se demanda-t-il ce que l'on gagne à épouser les haines impitoyables d'un clergé, la politique inhumaine et insensée d'un despote ? Se reprocha-t-il d'avoir mis au service des oppresseurs le dévouement qu'il devait aux opprimés ? L'histoire ne le dit point. Mais que la leçon lui ait ou non profité, elle peut profiter à d'autres. Elle m'a paru en tout cas bonne à recueillir de la correspondance qui vient de passer sous nos yeux.

[1] Voy. cette lettre datée de Montpellier, le 31 oct. 1714, dans les *Mémoires de Madame de Maintenon*, éd. 1758, t. 8, p. 71.

[2] Nouv. biogr. génér. (art. *Lamoignon*).

II

FRAGMENTS

DE LA

CORRESPONDANCE INÉDITE DE CHARLES BONNET

AVEC

ALBERT DE HALLER[1]

Lettre CCXL.

De ma retraite le 12me de novembre 1771.[2]

J'avois chargé expressément mon libraire de vous faire brocher l'exemplaire des nouvelles *Recherches* que je vous destinois, mon cher ami : il faut donc qu'il n'ait pas exécuté mes ordres, puisque vous m'écrivés que vous n'avez pu commencer à me lire, parce que le livre était encore chez le relieur. Si je n'avois craint de maculer cet exemplaire, je l'aurois fait habiller proprement, mais il ne faisoit que de sortir de dessous la presse : je ne pouvois donc que le faire brocher. Il me tarde beaucoup de savoir votre jugement et si vous aurés été satisfait de mes démonstrations de l'existence de ce Grand Etre dont nous sommes les créatures et en qui nous espérons.

[1] Voy. ci-dessus p. 51. Le manuscrit de ces lettres est conservé à la bibliothèque publique de Genève : m. B., 19, t. III.

[2] Les lettres de Charles Bonnet sont datées de sa campagne de Genthod, qu'il appelle tour à tour sa retraite, sa solitude, son ermitage.

Vos lettres sont donc proprement contre les Sociniens : vous ne serez point surpris, mon respectable ami, si je vous dis que je désirerois ardemment que tous nos incrédules modernes commençassent par devenir Sociniens : je ne désespérerois pas de les rendre bientôt Ariens, et quand ils en seraient là, ils n'auraient plus qu'un pas à faire pour devenir orthodoxes. L'essentiel sera toujours ici d'amener l'incrédule à reconnoître la mission divine de l'Envoyé. C'étoit la marche de l'Envoyé lui-même auprès des incrédules de son temps : c'étoit celle des premiers prédicateurs de l'Évangile. Ils ne débutoient point, non plus que leur Divin Maître, par établir la *consubstantialité* du Verbe. Il s'agit moins dans la lettre de créance de l'extraction de l'envoyé que de la commission dont il est chargé et des obligations des contractants.

. . . .

Lettre CCXLI.

De ma solitude le 22me de novembre 1771.

. . . .

J'ai dit à mon ami tout ce que je pensois sur les dogmes auxquels il touche. Je ne puis écarter de mon esprit l'idée de l'opposition de sa marche avec les dispositions actuelles d'un grand nombre de lecteurs auxquels nous désirons si ardemment d'être utiles. La mission divine de l'Envoyé bien établie, je laisserois volontiers à chaque lecteur à chercher par lui-même dans les écritures ce qu'il doit penser de tel ou tel dogme. Ce n'est pas seulement à cause des incrédules que j'ai préféré cette marche ; c'est encore à cause des théologiens, si divisés sur les dogmes, et qui s'ombragent si facilement dès qu'on s'écarte de leurs opinions particulières. Combien eût-il été à désirer qu'on n'eût jamais agité dans l'Église ces malheureuses questions dogmatiques ! J'ai dans la tête depuis longtemps quelques idées sur les principaux dogmes qui me paroissent aussi conformes aux écritures qu'à la saine philosophie, et que je me garderois bien de publier ; précisément parce qu'un apologiste doit cultiver la paix et ne choquer aucune secte chrétienne. Un Socinien, un Arien de bonne foi est mon frère en Christ comme l'orthodoxe le plus rigide. Regarderois-je ici une erreur d'entendement comme un délit contre la foi ? Je parle à cœur ouvert à mon ami.

. . . .

Réponse de Haller.

Le 28me de novembre 1771.

. . . .

J'envoie demain par le coche un exemplaire de mes *Lettres* à mon ami : il jugera par lui-même s'il y a des *dogmes humains* ; car pour ceux qui émanent immédiatement de la Divinité Incarnée et de ses premiers disciples, *il nous est devoir* de les enseigner.

. . . .

Je regarderois les Sociniens comme mes frères en Dieu : pour mes frères en Christ, c'est un nom que je ne leur donnerois pas : et en vérité, je ne saurois les regarder comme une secte de bonne foi. S'ils admettent la Révélation, ils ne doivent pas se refuser à la divinité de Jésus ni à sa satisfaction, dont l'une et l'autre fait l'essence même de cette Révélation.

Je ne les persécuterois pas pour cela ; mais je ne regarde pas comme chrétiens ceux qui démentent les propres paroles de Jésus : *Moi et mon Père sont un.* Le grec ne peut s'entendre que de l'unité numérique.

. . . .

Lettre CCXLII.

De mon hermitage le 1er décembre 1771.

. . . .

Je commence, mon cher ami, par vous déclarer très expressément que je ne suis point *Socinien* et que je ne l'ai jamais été. Je ne déciderai pas de la bonne ou de la mauvaise foi de cette secte : je préférerai toujours de présumer la bonne foi. J'ai été lié avec un Socinien qui était en même temps très philosophe et profond théologien. Quoique laïc il avait vieilli sur les écritures, et a donné des *Commentaires* pleins de savoir et de sagacité. C'étoit l'homme du monde le plus modeste et de la meilleure foi dans son opinion. Pourquoi présumerois-je qu'il était le seul Socinien vraiment honnête ?

Je me persuade que vous m'estimés assez pour croire que je n'ai pas

attendu d'avoir vécu un demi siècle pour m'arranger sur ces grandes matières. J'ai pratiqué exactement relativement à mon individu ce que j'ai exposé moi-même dans le chap : XLII de mes *Recherches,* et j'ai eu constamment ce même résultat général qui termine ce chapitre.

J'ai donc comparé avec le plus grand soin les textes parallèles : je me suis aidé des interprètes les plus sages, et je les ai opposés les uns aux autres, etc. Je vous proteste que la *consubstantialité théologique* a toujours été pulvérisée à mes yeux par cet examen. Remarquez bien, je vous prie, que je dis la *consubstantialité théologique.*

Ce que mon examen m'a paru établir de la manière la plus solide, et en même temps la plus limpide, ce sont les qualités de Fils de Dieu, de Messie, d'Envoyé, de Sauveur, de Juge. Pour tout ce qui est au delà, les textes m'ont semblé se combattre autant que les interprètes. J'ai donc suspendu mon jugement sur tout ce qui ne m'a pas paru clairement révélé, et j'ai pensé que Jésus qui a voulu parler à ma raison et qui m'a dit lui-même, *jugés vous-mêmes de ce que je vous dis,* n'avoit pas exigé de moi plus que cette application sérieuse et soutenue de ma raison.

Voilà, mon vertueux ami, ma confession de foi. Jugés à présent votre ami, et voyez si vous devez le regarder comme votre *frère en Dieu* ou votre *frère en Christ.*

Moi et mon Père sont un : vous ajoutés ; *le grec ne peut s'entendre que de l'unité numérique.* N'allez-vous point trop loin ? consultés le v. 22 du chap. XVII du même évangéliste, et vous me dirés si cette *unité numérique* peut se soutenir en bonne critique*?* C'est le même mot dans les deux endroits. Je ne saurois y voir que l'unité de dessein, de vues, d'action. Je crains beaucoup ces sortes d'accomodations théologiques ; je devrois dire, scholastiques : elles repoussent trop l'esprit qu'on voudroit éclairer et le cœur qu'on voudroit toucher.

. . . .

Réponse de Haller.

Le 10me de décembre 1771.

Encore en dispute avec mon ami, et sur une matière des plus intéressantes ! Cela ne sera pas ; je vais lui faire ma confession de foi et me taire.

J. C. pendant son état d'humiliation observe constamment une subordination vis à vis de son Père : mais ce n'est pas la subordination d'un homme. Entre lui et Dieu l'espace est immense. L'homme doit rester dans la poussière quand il parle de Dieu. Abraham et Moyse s'y tenoient. J. C. se met dans une parité égale avec le Père. Il a tout en commun avec Lui : c'est par son propre nom qu'on demandera des grâces ; il envoyera le Saint-Esprit, etc. Ou bien je n'ai aucune idée des choses, ou un homme ne parlera jamais sur ce ton de l'Être Suprême.

. . . .

Lettre CCXLIII.

De ma retraite le 24me de décembre 1771.

Encore en dispute, me dit mon cher ami : et pourquoi, je l'en conjure, ce mot de *dispute* entre deux amis tels que nous ? il sonne si mal aux oreilles, et contraste tant avec l'amitié. Nous avons tous deux pour le vrai l'amour le plus sincère et le plus désintéressé. Il est possible que l'un de nous deux manque ce vrai que nous cherchons si ardemment ; mais il est impossible que nous nous écrivions par un esprit de dispute. Je vous le dis pour la dernière fois, que ce mot si désagréable à mon oreille et à mon cœur, ce triste mot de *dispute* ne se retrouve plus dans nos lettres.

Je vois que votre *confession de foi* n'est pas celle d'Athanase, et que vous êtes bien plus sage que ce fameux défenseur de la rigide orthodoxie. Je doute même qu'il vous eût admis à la communion ; car il n'admettoit ni modification ni composition. Arius avoit bien de l'avantage contre l'étrange croyance de ce père. Si cet Athanase revenoit prêcher dans notre Europe, il feroit plus d'incrédules que tous nos Toland.

. . . .

Je m'abstiens tant que je puis de bâtir des systèmes sur une matière si fort au dessus de mes foibles conceptions : mais, quand il m'est arrivé de me laisser aller à cette sorte de tentation, le système que je bâtissois tenoit le milieu entre la rigide orthodoxie et l'Arianisme.

J'admets comme vous, mon excellent ami, l'*union intime* de la Divinité à la personne de l'Envoyé : je ne crois pas même qu'il faille la borner, cette *union,* à l'humanité de Christ : le Père étoit en Lui *avant les siècles.* Vous voyez si je suis *Socinien.*

Je dis aux rigides orthodoxes: la Puissance, l'Intelligence, la Sagesse sont communicables dans un degré indéfini : l'*Aséité* est incommunicable, et une *génération éternelle* est une contradiction dans les termes. Je dis aux *Sociniens* : vous vous tirés mal des textes qui prouvent la préexistence du Fils, et son union avec le Père. Je leur dis à tous : vivés en frères, puisque vous reconnoissés tous le Fils *pour l'Envoyé de Dieu et l'Auteur du salut éternel.*

Un de mes principes favoris est celui-ci : tout ce qui n'est pas lié nécessairement à la pratique n'est point *dogme* : c'est que la Sagesse ne révèle pas aux hommes des choses incompréhensibles, précisément comme incompréhensibles : c'est qu'il n'y a point de *mérite* à croire ce qu'on ne peut comprendre, comme il n'y a point de mérite à n'aller point dans la lune : c'est encore qu'un être intelligent ne peut *croire* qu'en qualité d'*intelligent,* et qu'il n'y a aucun lieu à l'exercice de l'intelligence dans les choses absolument incompréhensibles.

. . . .

Lettre CCXLVIII.

De ma retraite le 8me d'avril 1772.

Ne doutons point, mon cher ami, que les épreuves de cette vie mortelle n'entrent essentiellement dans le plan que la Providence a choisi pour le perfectionnement de notre être. La vie est une véritable école, et nous ne sommes réellement ici-bas que dans l'enfance. Notre bon Père savoit ce qu'il falloit à ses enfants ; et parce qu'ils étoient faibles et aveugles, Il a daigné se charger lui-même de leur éducation. Il viendra certainement un temps où nous ne pourrons assez nous féliciter vous et moi d'avoir été affligés, et où nous admirerons ces dispensations qui ne se montrent à nous actuellement que comme des maux. Je me le répète souvent à moi-même, et combien ai-je besoin de me le répéter ! quand les afflictions n'auroient d'autre effet naturel que de nous détacher de

ces biens périssables auxquels nous tenons toujours trop fortement; elles seroient de la plus grande utilité pour notre perfection morale; et parce que le vrai bonheur est toujours en raison directe de la perfection morale, les afflictions entrent ainsi dans la composition du vrai bonheur. Mais, il n'appartenoit qu'à la philosophie chrétienne de convertir les maux en biens : la nouvelle philosophie n'a trouvé que le secret malheureux de convertir les biens en maux.

. . . .

N'allés-vous point trop loin quand vous dites : *que le nom de Christ est le seul nom dans lequel on trouve du salut ?* Que deviendroient tant de grandes nations qui n'ont jamais eu le bonheur de connoître ce nom ? Ce passage est tiré des *Actes,* chap. III, 16; IV, 12 : saint Pierre parloit de la guérison du boiteux, et il ne vouloit dire autre chose si non qu'il n'y avoit point d'autre nom par lequel on put opérer de pareilles guérisons. Mon ami néglige trop les secours de la critique sacrée : les bons interprètes ne s'y sont pas mépris. D'ailleurs, les Sociniens regardent tous le Christ comme le Sauveur du monde. Le déiste rejette absolument le Christ : comment donc pouvez-vous *croire le socinianisme à peu près aussi dangereux que le déisme?* En vérité, je suis bien fâché de vous voir si animé contre une secte qui compte parmi ses partisans des noms très illustres et des personnages très vertueux, et dont la bonne foi ne me sera jamais suspecte. A votre place je les aurois plus ménagés, ces Sociniens, sur lesquels vous portés des coups si rudes et si propres à les indisposer contre vous et contre le sentiment que vous défendés; jamais je n'aurois le moins du monde cherché à rendre leur bonne foi suspecte; je leur aurois supposé, au contraire, des intentions pures, parce que la charité nous ordonne de présumer le bien : j'aurois tâché de les éclairer sans les combattre, et j'aurois présenté leur opinion comme une simple erreur d'entendement, etc.

. . . .

Réponse de Haller.

Le 18me d'avril 1772.

. . . .

La raison ne m'auroit pas dit, que *le nom de Christ est le seul,* etc. :

mais l'Écriture le dit et c'est à nous à croire. Tout est perdu, et la Révélation est inutile dès que nous prenons la liberté d'y trier ce qui nous convient.

Les retours que j'ai fait sur moi-même m'ont d'ailleurs convaincu de l'excès de notre corruption et du peu d'espérance que nous pouvons fonder sur nos meilleures actions : j'ai tâté mon cœur dans ces occasions, et je n'ai jamais manqué d'y trouver l'amour propre ou l'auteur de cette bonne action ou du moins l'approbateur. C'est sur-tout encore l'amour de Dieu, ce premier est le plus naturel des devoirs de l'homme qui nous manque presqu'entièrement ou qui n'existe que sur la superficie : dans l'esprit et non pas dans le cœur.

Nous ne pensons pas de même sur le Christ : je ne dispute jamais, vous le savez ; mais je suis pénétré de la vérité que c'est le *démentir*, et taxer la Révélation de mensonge que de ne pas le regarder comme Dieu. Soit que cette duplicité soit volontaire ou qu'elle ne soit que la suite d'un système, je la crois d'autant plus dangereuse qu'elle séduit des hommes vertueux, que l'athéisme ne séduiroit pas.

. . . .

Lettre CCXLIX.

Le 22me d'avril 1772.

. . . .

Sans doute : *la raison ne disoit pas que le nom de Christ est le seul nom par lequel les hommes puissent être sauvés ;* mais comment parvenons-nous à fixer le sens des Écritures ? n'est-ce pas par la raison ? La raison est donc en dernier ressort l'interprète des Écritures. Si nous renoncions à ce principe, il faudroit croire à la *transsubstantiation.*

. . . .

L'athéisme pullule par-tout et gagne même le sexe : j'en ai des preuves affligeantes. Il est bien autrement commode que le socinianisme, qui ne bride pas moins les passions que l'orthodoxie. L'absurdité d'une opinion n'est point un préservatif contre ses dangers, et je ne puis dire avec vous, mon respectable ami, *que l'athéisme soit le moins à craindre des ennemis de Dieu.* D'ailleurs, quel tort le socinianisme fait-il à la

société ? Une république de Sociniens ne seroit-elle pas aussi vertueuse qu'une république d'orthodoxes ? Je ne sais même si elle ne le seroit pas davantage, précisément parce qu'elle cultiveroit plus la raison et qu'elle la respecteroit davantage. Une république d'athées ne subsisteroit qu'un jour. Il est singulier que moi qui ne suis point *Socinien*, je plaide toujours pour les Sociniens contre mon ami : c'est qu'il les a un peu trop maltraités dans ces temps malheureux où la réunion de toutes les sectes chrétiennes seroit si désirable.

Peut-on nommer Jéhova celui qui a dit lui-même *que Jéhova est plus grand que lui,* celui encore dont le Saint-Esprit a dit *qu'il seroit lui-même soumis,* 1 Cor. XV, 28 ; celui enfin qui est nommé *le premier né des créatures ?* Col. XV, 15.

. . . .

Toutes ces difficultés et bien d'autres qui en dérivent, s'étoient souvent offertes à mon esprit, et voilà, mon vertueux ami, pourquoi je n'ai présenté le Fondateur que sous la relation très simple, très claire et jamais contestée d'Envoyé de Dieu, et pourquoi encore je n'ai pas voulu m'expliquer sur un dogme qui met en déroute toutes mes conceptions, et sur lequel je devois garder le plus profond et le plus respectueux silence. O que l'Église chrétienne eût été heureuse, si les docteurs de tous les âges se fussent imposé un pareil silence !

. . . .

Réponse de Haller.

Le 25[me] d'avril 1772.

Je n'aurois jamais cru que la correspondance de mon ami dût me faire de la peine ; je la regardois comme une des principales consolations de ma vie. Et cependant sa dernière lettre m'a donné une émotion aussi violente que j'en aie ressenti depuis longtemps.

Je vois qu'il est plus éloigné encore de ma religion que je ne l'avois soupçonné. Dans une occasion aussi sérieuse il n'auroit pas voulu pousser les raisons des sociniens avec tant de force, si la persuasion ne l'avoit pas animé.

Je le plains sincèrement : je le regarde comme marchant sur un chemin bien dangereux ; il voudra se présenter au Juge en vertu de sa

propre justice : et qui de nous pourra offrir une justice sans tache ? Je ne répliquerai point à ses raisons. Dès qu'il admet avec moi la divine légation de Jésus, j'en crois ce Jésus et les premiers de ses disciples éclairés par lui-même. Je connois trop peu l'essence des esprits pour être affecté de quelqu'objection tirée de cette essence : je connois encore moins celle de Dieu, et j'en crois Celui qui vient de Dieu. La transsubstantiation ne me fait aucune peine ; trente passages expliquent les paroles sacramentales.

. . . .

Lettre CCL.

A la campagne le 6[me] de mai 1772.

Je ne puis vous exprimer, mon très cher ami, combien votre dernière lettre a accru les peines de votre pauvre ami, ni vous peindre tout ce qui s'est passé à cette occasion dans son esprit et dans son cœur. Je vous assure que si j'avois prévu l'émotion que vous causeroient mes difficultés, je ne vous les aurois jamais proposées ; car mes sentimens pour vous me feront toujours regarder comme un devoir étroit de m'abstenir de tout ce qui pourroit vous donner le plus petit chagrin. Ai-je besoin d'insister davantage sur ceci ? Mon cœur ne vous est-il pas assez connu, et ne lisés-vous pas dans ce cœur tout ce que mes lettres n'ont cessé de vous répéter depuis dix-huit ans ?

Mais souffrés, je vous en conjure, que je vous le fasse remarquer : mes difficultés ne vous auroient causé aucune émotion, si vous les aviez envisagées précisément sous le même point de vue sous lequel je vous les présentois. Je vous disois expressément que c'étoient ces difficultés qui m'empêchoient de me décider entre les divers systèmes des théologiens. Vous n'avez pas fait attention à ce que je voulois exprimer par ces mots *me décider*. Ils ne signifioient autre chose que cette réserve dans laquelle un philosophe se tient toujours lors qu'il ne trouve pas des raisons suffisantes de se déterminer entre différentes opinions.

Vous vous étiez décidé pour la *Divinité* de N. S., parce que les Écritures vous avoient paru établir ce dogme ; et moi je suspendois mon jugement, parce que les textes me paroissoient en opposition les uns

aux autres, et que cette opposition se joignoit dans mon esprit aux difficultés métaphysiques que je ne pouvois m'empêcher de sentir et que je ne pouvois résoudre.

J'avois fait un dépouillement exact des textes : je les avois comparés les uns aux autres dans la simplicité d'un cœur honnête et bon qui ne cherche que la vérité, qui n'aime qu'elle, et qui est prêt à lui sacrifier tout : j'avois insisté bien des années sur le pour et le contre : j'avois repris souvent cet examen important : je m'étois aidé des lumières des meilleurs interprètes et de celles de plusieurs amis vertueux qui avoient fait une étude très approfondie des dogmes et qui n'étoient point du tout partisans de la *Religion Essentielle :* que vous dirai-je encore ! j'avois adressé mes prières au Père des lumières pour qu'Il lui plût de m'éclairer et de prévenir les erreurs et les méprises dans lesquelles j'étois exposé à tomber en m'occupant de la recherche des vérités salutaires : voilà ce que j'avois fait et ce que j'avois dû faire en me conformant également aux lois de la raison et à celles de la Révélation, et ce qui a résulté de cette conduite aussi chrétienne que philosophique, a été cette suspension de mon jugement qui a trop déplu à mon excellent ami. Il a tenu au fond la même route que moi, et si elle l'a conduit à un résultat différent du mien, je dois l'attribuer uniquement à la différence qui est entre son cerveau et le mien ; car le cœur n'y entre sûrement pour rien du tout.

Il ne m'est arrivé ici que ce qui est arrivé à de très grands hommes, dont les intentions étoient aussi pures que les miennes. D'ailleurs, je ne présume pas que si le Sage Auteur de la Révélation avoit voulu persuader aux hommes que son Fils étoit Dieu, il n'eût pas établi ce dogme aussi clairement qu'il a établi celui de sa divine mission et qu'il n'eût pas levé les incertitudes ou les oppositions des textes qui pouvoient jeter les meilleurs esprits et les âmes les plus honnêtes dans les méprises les plus dangereuses.

Tandis que je poursuivois mon examen, j'étois fort frappé d'une considération qui m'avoit toujours occupé depuis que j'avois commencé à raisonner sur le dogme dont il s'agit : c'est que N. S. ni ses apôtres n'avoient jamais exigé des premiers néophytes sinon qu'ils reconnussent *que Jésus étoit le Fils et l'Envoyé de Dieu, le Messie qui devoit venir, le Sauveur et le Juge des hommes.* Je faisois encore une grande attention à cette belle confession de saint Pierre qui suivit immédiatement cette

question si précise du Maître à ses disciples : *et vous, qui dites-vous que je suis ?* Saint Pierre répond pour lui et pour ses collègues : *vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant.* Il ne répond pas : *vous êtes Fils de Dieu et Dieu vous-même.* Jésus applaudit à sa réponse en lui disant *qu'il est heureux... car*, ajoute-t-il, *la chair et le sang ne vous ont point révélé cela, mais mon Père qui est dans le ciel.* Enfin, je m'arrêtois sur cette confession de l'Église Universelle, le plus ancien de tous les formulaires, consacré par tous les siècles, qui a reçu le nom de *symbole des apôtres* et où il n'est point dit que Jésus soit Dieu : *je crois en Dieu... et en Jésus-Christ son Fils unique N. S. qui a été conçu du Saint-Esprit, etc.*

Mais, comme je découvrois en même temps dans l'Évangile et dans les Épîtres des textes qui établissoient très clairement la *préexistence* du Fils à son apparition sur la terre, je sentois fortement la nécessité de me rapprocher de l'Arianisme sur ce point, et d'admettre que l'Envoyé qui avoit dit lui-même, *qu'il étoit avant Abraham,* avoit préexisté à la naissance du monde.

Et parce que je voyois encore des textes formels qui établissoient *l'union intime du Père et du Fils,* j'admettois cette *union,* sans tenter le moins du monde d'en pénétrer la nature et la manière. Je la comparois bien quelquefois à celle qui est entre l'âme et le corps, et je me représentois ainsi le Père et le Fils comme ne formant qu'un *même Être* ou une *même unité;* mais je sentois combien cette comparaison et toute autre de même genre ou de genre analogue étoient deffectueuses et déceptrices. Je m'en tenois donc simplement à admettre ici une certaine union entre le Père et le Fils, que je ne bornois pas même au temps de la mission, et que je supposois qui avoit précédé les siècles.

J'étois ainsi conduit à une opinion qui me sembloit tenir le milieu entre la rigide orthodoxie et l'Arianisme. C'était cette opinion que je vous indiquois assez nettement dans ma lettre du 24me de décembre dernier.

Mais, en admettant cette union intime du Père et du Fils qui me paroissoit former des deux Êtres une *même unité,* je n'en concluois pas *que le Fils étoit Dieu* au sens absolu ou métaphysique. Je croyais voir trop clairement que cette conclusion n'auroit pas été juste. Et ici je repassois dans mon esprit les textes si nombreux, si clairs, si tranchans qui la combattent. Je vous en ai cité plusieurs dans mes lettres, qui sont de la plus grande force, et sur lesquels vous ne m'avez rien répondu.

Je viens, mon ami, de vous tracer en raccourci la marche de mon esprit dans l'examen de ce grand dogme qui fait depuis quelque temps le principal sujet de nos lettres. Si vous preniez la peine de considérer avec attention tout ce que je viens de vous exposer, vous reconnoîtrés, je m'assûre, combien votre dernier jugement sur ma croyance est peu fondé, et vous aurez regret de vous être laissé aller à m'accuser trop directement de *Socinianisme*, malgré les protestations si formelles et si réitérées que je vous avois fait dans mes lettres que je n'étois point du tout *Socinien*. J'ai été étonné, je vous l'avoue, et j'ai même été affligé en lisant dans votre dernière lettre une accusation si contraire à mes déclarations les plus expresses, et que cent difficultés plus fortes que celles que je vous proposois n'auroient pas dû anéantir, ni même infirmer dans l'esprit et sur-tout dans le cœur de mon vertueux ami.

Je vois, me dites-vous, *que vous êtes plus éloigné encore de ma religion que je ne l'avois soupçonné. Dans une occasion aussi sérieuse vous n'auriez pas voulu pousser les raisons des Sociniens avec tant de force, si la persuasion ne vous avoit pas animé.* Pouvez-vous à présent relire ces paroles sans éprouver quelque regret, et sans reconnoître que votre trop grande sensibilité vous les a dictées? Encore une fois, combien vous étiez-vous mépris sur les vrais sentiments et sur les véritables intentions d'un ami qui s'étoit expliqué avec vous d'une manière si propre à écarter de votre esprit jusqu'au soupçon de *Socinianisme ?* Et pourtant le voilà accusé assez directement de Socinianisme par ce même ami auquel il avoit manifesté ses pensées avec tant de clarté et de candeur! Il faut donc que je vous le répète: en vous proposant ces difficultés je ne songeois pas le moins du monde à défendre le socinianisme: je ne songeois pas même au socinianisme. Je n'étois occupé que de l'incertitude des systèmes théologiques, et de la profonde obscurité qui enveloppe le dogme en question. J'étois sur-tout frappé de votre assertion : que le Christ est Dieu. Je voulois vous indiquer les fondemens de ma réserve sur la personne de N. S. et vous montrer pourquoi j'aurois désiré que vous ne vous fussiez pas expliqué de la sorte sur un dogme qui divise depuis seize siècles l'Église chrétienne.

Je vous plains, continués-vous; *je vous regarde comme marchant sur un chemin bien dangereux : vous voudrez vous présenter au Juge en vertu de votre propre justice; et qui de nous pourra offrir une justice sans tache!* Toujours même méprise de la part de mon ami : il s'affermit de plus en

plus à me croire Socinien, et il ne se fait point de peine de me le répéter dans les termes les plus clairs. Non ; un ver de terre *ne se présentera point au Juge en vertu de sa propre justice :* un pécheur et un grand pécheur ne méconnoîtra point sa propre corruption ; mais il espérera en la miséricorde du Juge en vertu de la médiation de Celui *qui est mort pour tous.* Il regardera cette mort comme un vrai sacrifice dans le même esprit précisément dans lequel les oblations lévitiques étoient de vrais sacrifices, et il interprétera la nature et le but des sacrifices conformément aux explications très claires que les prophètes et les apôtres en ont donné. Il ne se servira pas du mot de *Satisfaction,* parce que ce mot, non plus que celui de *Personnes,* ne se trouve point dans les Écritures ; mais, il dira avec les Écritures, *que le sang de Jésus-Christ dit de meilleures choses que celui d'Abel.*

Je ne répliquerai point à vos raisons : je ne l'exige point ; mais je veux que mon ami convienne qu'il s'étoit mépris ; qu'il rende plus de justice à mes sentimens, et qu'il m'aime comme je l'aime,

Je m'arrête : cette lettre sera la dernière que j'écrirai jamais à mon respectable ami sur les *dogmes.* Je ne m'exposerai pas de nouveau à émouvoir sa sensibilité : l'amitié pourroit en souffrir, et je fais trop de cas de la sienne pour courir le risque de l'affoiblir.

. . . .

III

LA FRANCE ET LE PAPE

RÉPONSE A M. LE COMTE DE MONTALEMBERT

Auteur de l'article *Pie IX et la France* [1].

Monsieur le Comte,

Je crois superflu de discuter avec vous, comme je l'eusse fait peut-être avec d'autres, l'antiquité du pouvoir temporel des papes.

A entendre Mgr l'évêque d'Orléans, ils auraient passé jadis presque sans transition du rôle de persécutés au rang de dominateurs ; à peine délivrés du joug de Dioclétien, ils seraient devenus souverains d'une portion de l'Italie ; ils n'auraient fait qu'un saut, pour ainsi dire, des marches de l'échafaud sur les marches du trône ; Monseigneur en est sans doute encore à la fameuse *donation de Constantin*.

Pour vous, Monsieur le Comte, vous savez aussi bien que moi que les papes ne possédèrent de droits vraiment seigneuriaux qu'à dater de Pépin et de Charlemagne, qu'ils ne les possédèrent d'abord qu'à titre de fief, que, vassaux premièrement des rois de France, ils le furent ensuite des empereurs d'Occident, que ce fut par une usurpation semblable à celle des hauts barons, qu'ils acquirent en Italie une souveraineté indépendante, que jusqu'à Rodolphe de Habsbourg les empe-

[1] Voy. ci-dessus, p. 256.

reurs refusèrent presque constamment de la leur reconnaître, que cette Romagne, en particulier, qui est aujourd'hui en cause, fut perdue pour eux pendant près de trois siècles, et en 1796 aliénée par Pie VI en vertu du traité de Tolentino.

Au surplus, vous le déclarez vous-même, si haut qu'on pût faire remonter l'autorité temporelle des évêques de Rome, l'antiquité d'un pouvoir n'est point un argument sans réplique en faveur de sa perpétuité. Vous n'êtes point de ces légitimistes intrépides, qui soutiennent que les peuples sont faits pour les rois, non les rois pour les peuples. Vous avez de tout temps, dites-vous, professé la doctrine de la souveraineté nationale, la nécessité du consentement des sujets au gouvernement qui les régit. Les insurrections qui émancipèrent jadis la Suède, l'Angleterre, le Portugal, la Hollande, la Belgique, ont toutes votre approbation ; vous avez applaudi à l'affranchissement de la Grèce, vous avez plaidé vous-même la cause de la Pologne. Ce que vous niez seulement, c'est « qu'un gouvernement puisse être toujours remis en question sans de très graves motifs, et qu'une insurrection soit légitime par cela seul qu'elle est une insurrection. Laissant donc de côté l'argument d'antiquité, vous vous bornez à demander si le peuple des Romagnes a eu raison de s'insurger contre le pontife actuel, en un mot, si les affaires vont plus mal dans les États romains qu'ailleurs. « Voilà, dites-vous, toute la question. »

Je suis heureux en vérité de vous l'entendre formuler de cette manière; car vous-même nous avez fourni les réponses les plus péremptoires, en sorte que je n'ai qu'une crainte, c'est de les affaiblir en les reproduisant après vous.

N'est-ce pas vous, en effet, qui naguère, bravant les foudres de l'*Univers*, exaltiez le pays qu'il prend chaque jour à tâche de décrier ? Qu'est-ce qui relevait si fort l'Angleterre à vos yeux ? Je crois encore vous entendre : c'était « cette liberté qu'on y respire, cette vie politique qu'on y sent circuler partout, cette publicité immense, ces glorieuses luttes de la parole ; cette classe moyenne, nombreuse, intelligente, qui est à la tête de l'opinion, cette aristocratie progressive, éclairée, qui, répandue sur tous les points du territoire, y sème la prospérité, l'aisance, les lumières, et recueille en retour la considération et le respect; » c'était « cette agriculture à la fois économique et savante, dont s'enrichissent toutes les classes, cette industrie gigantesque, qui alimente le

monde entier de ses produits ; cette forte éducation publique qui, dès l'enfance, appelle l'anglais au déploiement de tous ses moyens, » cette pleine liberté, enfin, de conscience et de culte, qui stimule l'Église établie, et l'empêche de s'endormir dans la sécurité. Peut-être eût-on désiré vous voir rechercher plus profondément les sources de cette prospérité phénoménale ; mais du moins rien ne manquait au charme du tableau que vous en traciez.

Et, c'est après nous avoir dépeint l'Angleterre comme une sorte de paradis terrestre, que vous demandez en quoi les affaires vont plus mal à Rome qu'ailleurs ?

Mais, c'est parce que, dans les États pontificaux, tout est justement le contre-pied de ce qui vous a séduit en Angleterre ; parce qu'au lieu d'une agriculture florissante, sous un pâle soleil et sur un sol ingrat, Rome, sous le plus beau des climats, n'a que des terrains en friche, une industrie arriérée, un commerce languissant ; un gouvernement qu'effraie toute publicité, qui s'alarme de tout progrès ; une jeunesse sans avenir ; une Église qui ne souffre aucune liberté, aucune concurrence, qui met sa principale gloire dans sa richesse, sa confiance dans la force, et qui, pour faire un prosélyte, ne recule pas devant une énormité.

Qu'à Rome même, et dans un certain rayon autour de Rome, les sujets des papes s'accommodent de ce régime, — à ne considérer que la vie matérielle, je le conçois. A défaut d'industrie, ils ont, s'ils sont nobles, les prébendes, les abbayes, les grasses sinécures ; s'ils sont de la plèbe, ils portent la livrée des cardinaux et des prélats, et trouvent au besoin un asile dans les hospices, leur subsistance à la porte des couvents, une source de gain dans le séjour de nombreux étrangers. Mais les habitants des Légations, éloignés de tant de ressources, en quoi ce régime leur profite-t-il ? Quels avantages en compensent pour eux les abus et l'ignominie ? C'est ce que vous ne nous dites point, Monsieur le Comte. Vous glissez prudemment sur l'administration intérieure des papes, qui est pourtant ce qui importe le plus à leurs sujets, pour vous extasier sur la placidité de leur politique extérieure. « Quelle souveraineté plus inoffensive, vous écriez-vous ; qui a moins troublé l'Europe par ses prétentions ? »

Vient ensuite l'éloge du pape actuel. « Quelles libertés, dites-vous, a-t-il détruites ? Il les avait toutes données à son peuple avec une géné-

rosité qu'il ne faut point cesser de bénir, bien qu'elle ait paru imprudente à beaucoup. » Je suis, quant à moi, de ceux qui, non seulement ont trouvé cette générosité imprudente, mais qui ne peuvent absolument l'en bénir. Pie IX, en 1847, donnant à son peuple une constitution dont celui-ci n'avait que faire, au lieu de réformes administratives dont il avait le plus pressant besoin, prodiguant sans discernement et sans mesure des libertés à des gens qu'il connaissait ou qu'il aurait dû connaître, achetant avec cette espèce de monnaie courante une popularité de bas aloi, doublant la dose chaque fois que les ovations semblaient se refroidir ou que Cicero Vacchio fronçait le sourcil, me fait l'effet d'un enfant jetant au hasard ses jouets à la tête de ceux qui le flattent. Puis, après que son imprudence a eu le châtiment qu'elle méritait, c'est à des innocents qu'il la fait expier; pour se punir d'avoir lâché le frein aux mauvaises passions, il le serre durement aux vœux, aux aspirations les plus légitimes, et ne sait plus que rebrousser vers le despotisme routinier de ses prédécesseurs.

Mais encore, dites-vous, quel motif de suspecter son patriotisme? Est-il étranger? Non ; mais il y a pour une nation quelque chose de pis qu'un chef étranger : c'est un chef national qui introduit incessamment chez elle l'étranger, s'appuie sur l'étranger, ne se croit en sûreté que sous la protection de l'étranger. Ce vice est ancien dans Rome catholique. Machiavel, que vous détestez et que je n'aime guère, mais qui connaissait mieux que vous et moi l'histoire de son pays, a stigmatisé, comme il le fallait, chez les papes, ce mélange d'égoïsme et de faiblesse, qui leur faisait appeler sans cesse en Italie de nouveaux dominateurs, toujours prêts à les sacrifier à d'autres, aussitôt qu'ils les trouvaient incommodes ou dangereux. « C'est ainsi, ajoutait-il, qu'ils ont démantelé, en quelque sorte, un pays si merveilleusement fortifié par la nature, et l'ont exposé à de perpétuelles invasions. » Ils avaient appelé jadis les princes francs contre les lombards, les allemands contre les factions italiennes, les français contre les allemands ; on a vu en retour du concordat de Vienne, Pie IX livrer à l'Autriche les forteresses de Bologne et d'Ancône, tout en disant avec une courtoisie charmante, qu'il resterait au milieu de son peuple, tant que Rome conserverait un seul dragon français. Libre à chacun de trouver cette attitude noble et digne. Libre aussi à chacun de prendre au sérieux la protestation contre l'occupation d'Ancône, et la demande adressée aux deux puissances de retirer simultanément leurs troupes des États romains.

« Quel est donc, concluez-vous le crime de Pie IX ? Un seul : il est prêtre. » Eh oui ; sans doute : il est prêtre, et, quelque respectable qu'il soit en cette qualité, c'en est assez, indépendamment de tout autre grief, pour justifier la répulsion qu'inspire son autorité comme prince.

Eh quoi ! Monsieur le Comte, vous qui aimez la vérité des situations, vous n'êtes pas frappé comme nous de tout ce qu'il y a de nos jours d'anormal dans le gouvernement temporel d'un prêtre ! Qu'au moyen âge où tant de gens portaient le froc, où les prélats, transformés en barons, battaient monnaie et rendaient la justice, où le clergé formait le premier ordre politique de chaque État, le chef de ce clergé fût investi d'une souveraineté temporelle, il n'y avait là rien de choquant pour personne, rien non plus de gênant pour des consciences habituées à une passive soumission. Mais où tend l'Europe depuis cinq ou six siècles ? N'est-ce pas à la fois vers la destruction du système féodal et vers la complète sécularisation des États ? Pour amener ce développement de la civilisation moderne, que vous êtes loin sans doute de regretter, dont plutôt vous êtes fier, n'a-t-il pas fallu détruire les seigneuries ecclésiastiques, aussi bien que laïques, faire rentrer dans la circulation les biens des églises et des couvents, abolir les cours cléricales, exclure par degrés les prêtres des assemblées politiques et des conseils des rois, leur ôter la direction exclusive de l'éducation, la surveillance exclusive des hôpitaux, la tenue exclusive des registres civils ? N'est-ce pas dans ce sens que furent dirigés, en grande partie, le mouvement protestant du XVIme siècle, le mouvement janséniste et gallican du XVIIme, les réformes joséphines et léopoldines du XVIIIme, la révolution de 89 et tout ce qui s'en est suivi, en France et ailleurs ? N'est-pas vers ce but enfin que l'Angleterre tend sans relâche ? Convenez-en, Monsieur, c'est là un mouvement trop général, trop profondément rationnel, pour n'être pas providentiel, pour n'être pas nécessaire. Et comment voulez-vous que, poursuivi constamment, même chez les nations les plus catholiques, il ne pénètre pas au centre de la catholicité, qu'après avoir atteint le clergé inférieur, puis l'épiscopat, il n'atteigne pas enfin l'épiscopat suprême ? Peut-on citer une seule des raisons qui, en France, en Angleterre, en Suisse, en Piémont, etc., font repousser l'intervention du clergé en matière civile, qui ne rende également importun, déplacé, intolérable enfin, le gouvernement temporel du pape dans le tiers de l'Italie ?

Il est prêtre, et voilà pourquoi l'Église lui sera toujours plus chère que le pays, et pourquoi, entre les intérêts de l'Église et ceux du pays, il n'hésitera jamais à sacrifier ces derniers.

Il est prêtre, et de plus grand-prêtre ; et voilà pourquoi toutes ces libertés que vous exaltez si éloquemment, — libertés de la presse, de la pensée, de la parole, de la conscience, des cultes, des associations, — lui sont et lui seront toujours odieuses ; pourquoi toute assemblée délibérante, à moins que ce ne soit un chapitre, ou un concile, sera une utopie dans ses États, pourquoi enfin la théologie, la philosophie, l'histoire, toutes les sciences en un mot qui touchent par quelque côté à la religion, seront condamnées chez lui à une éternelle routine.

Il est prêtre, et voilà pourquoi, dussent l'agriculture, l'industrie, le commerce périr de langueur, toute tentative pour détourner les biens de l'Église de leur emploi actuel, sera à ses yeux le comble du sacrilège.

Il est prêtre, enfin, et voilà pourquoi, à la tête des branches les plus importantes de l'administration, il ne peut vouloir admettre que des prêtres. Or, ne savons-nous pas ce que valent, pour les finances, la guerre, la police, les tribunaux, l'éducation, des hommes élevés dans des séminaires et des couvents, et qui, pour régler les intérêts du siècle, n'ont que des maximes toutes en dehors ou au rebours du siècle ?

Ainsi donc, rien de plus illusoire que les réformes qu'on prétend faire accomplir au pontife romain. Poussé à l'extrémité, il les promettra toutes ; redevenu libre, il n'en fera aucune, car ce serait abdiquer, ce serait se tuer et son Église avec lui. Voilà pourquoi je comprends les peuples qui ne veulent plus du pape comme prince ; et vous-même, Monsieur le Comte, vous n'en voudriez pas plus qu'eux.

Mais je crois vous comprendre, à votre tour, et Monseigneur d'Orléans exprime votre idée de la manière la plus catégorique. A vos yeux et aux siens, la question n'est pas là, il ne s'agit point des vœux des populations italiennes ; peu importe comment les États romains seront gouvernés. Très suffisamment honorés d'avoir à leur tête le chef de la catholicité, ils n'ont que faire de prétendre à une bonne administration. Leur sort doit être complètement subordonné aux besoins du monde catholique. « On parle, dit Monseigneur Dupanloup, de respecter le vœu « des peuples. Eh bien ! nous, catholiques, nous sommes un peuple « aussi ; nous sommes deux cents millions répandus sur la surface de

« la terre, et il importe à nos intérêts les plus chers et les plus sacrés,
« que la souveraineté temporelle du Pape, intimement liée à la dignité,
« à l'indépendance, à la libre action de l'Église, ne subisse aucune
« atteinte. Nous ne permettrons pas, sans une énergique protestation,
« du moins, que Dieu entendra, — qu'on entame la papauté, etc. »

On ne peut s'exprimer avec plus de majesté, ni se présenter avec un cortège plus formidable. Néanmoins je ne suis point encore convaincu ; je me demande si cet argument du nombre, même en supposant le chiffre exact, a vraiment tout le poids qu'on lui attribue, si deux cents millions de catholiques épars sur la face du globe, ont le droit d'imposer à un peuple, quel qu'il soit, un régime dont il ne veut point, s'ils sont fondés à lui dire : pour l'indépendance et la dignité du gouvernement spirituel qui nous régit, il faut que vous soyez esclaves ; vous n'avez qu'un suffrage, nous en avons deux cents ; laissez-vous de bonne grâce remettre sous le joug. — « Merci, pourraient répondre les romagnols, nous l'avons assez longtemps porté. S'il faut à votre pontife un royaume et des sujets, vous êtes nombreux, cotisez-vous, achetez-lui un territoire en Autriche, en Amérique, où il vous plaira, et mettez à ses pieds votre obéissance ; nous vous cédons volontiers ce privilège et cet honneur. »

Mais, Monsieur le Comte, j'ai un doute plus sérieux encore à vous soumettre. Partant du principe, très plausible assurément, que le pape, comme chef de l'Église et interprète souverain de la foi, doit être, non seulement libre, mais indubitablement tenu pour tel, vous ajoutez, et bien d'autres avec vous, que cette condition n'est remplie qu'autant qu'il est, en même temps que pontife, prince temporel indépendant.

Pour obtenir l'assentiment unanime de tant de catholiques zélés, il faut que cette dernière assertion ait à leurs yeux toute la valeur d'un axiome. J'avoue cependant qu'à leur place, elle troublerait sérieusement ma conscience et m'humilierait profondément.

Quoi donc, me dirais-je, celui que je considère comme l'arbitre de ma foi, comme l'organe infaillible de Dieu, est lui-même à la merci des événements et des hommes ! un traité, une défaite, une révolte, un caprice de peuples ou de rois, en le détrônant, ébranlera ma foi et fera crouler mes espérances ! si la houlette n'a d'autorité qu'autant qu'elle s'appuie sur le sceptre, et si, pour gouverner souverainement les consciences, il faut régner sur quelques lieues de terrains, comment

reconnaîtrai-je le Pasteur des âmes, dans celui qui n'eut pas un lieu où reposer sa tête, et quelle confiance aurai-je dans ses premiers vicaires, plus riches sans doute, mais non plus princes ni moins sujets que lui ? Quoi, pendant les sept ou huit premiers siècles de l'Église, dans ceux-là justement où elle posait les bases de la foi, il y a eu lieu de se défier de l'indépendance de ses chefs! Quoi! les papes qui ont sanctionné les décrets de Nicée, d'Éphèse, de Chalcédoine, parce qu'ils n'étaient que pontifes, parce qu'ils avaient des maîtres à Rome ou à Constantinople, n'étaient pas indubitablement les organes de l'Esprit saint ! L'église latine, qui a reçu ses décrets de leur main, qui les admet encore sur leur parole, n'a aucun gage certain qu'ils fussent libres en les confirmant ! si peu ultramontain que je sois, permettez-moi de prendre contre vous la défense de vos anciens pontifes. Sujets ou non, les papes furent libres toutes les fois qu'ils surent immoler leurs intérêts et leur vie à leur conscience et à leur devoir. Fabien sous Décius, Martin Ier sous Constant, Grégoire II sous Léon l'Isaurien, étaient libres, ils l'ont prouvé, celui-ci par sa révolte, les deux premiers par leur martyre. Quels papes depuis Charlemagne l'ont été plus qu'eux ? Pauvre garantie que celle de domaines temporels, qu'un prince plus puissant pouvait leur enlever à toute heure ! Et n'a-t-on jamais vu de rois se coaliser pour faire la loi à un pontife ? L'Esprit saint avait-il seul accès dans les conclaves ? Les conditions faites par les cours à un cardinal ambitieux, ne fallait-il pas qu'il les remplît, une fois revêtu de la pourpre ? Que dis-je ? N'est-ce pas de tout temps par leur qualité de princes temporels, que les papes ont donné sur eux et contre eux le plus de prise ? Responsables envers l'Église des domaines qu'ils gouvernaient en son nom, à quelles complaisances, à quels honteux ménagements n'ont-ils pas été réduits souvent pour transmettre à leur successeur quelques misérables provinces ? Quelle terreur chez Pascal II, quand Frédéric parut aux portes de Rome, et quelle hâte à rétracter ses précédents décrets ! Dans l'affaire de Fénelon, quelle violence n'exercèrent pas sur le pape Innocent XII, les autographes menaçants de Louis XIV ! Est-ce de son plein gré, ou sous la pression des puissances que Clément XIV supprima la Société de Jésus ? Pie VII était prince, était libre, quand Napoléon rétablit les articles de 1682 : les fit-il brûler, comme l'avait fait un de ses prédécesseurs ? Ne vint-il pas lui-même à Paris sacrer l'empereur gallican ? Le mariage civil lui

arracha-t-il autre chose qu'un blâme indirect et de stériles protestations ! Et, sans l'abdication de Fontainebleau, que de concessions ne se serait-il pas laissé arracher encore !

Qu'on ne nous parle donc plus du pouvoir temporel comme garantie nécessaire, efficace, de l'indépendance spirituelle des papes et qu'on ne vienne plus, sous ce prétexte, refuser au peuple des Romagnes la liberté qu'il réclame et à laquelle il a droit !

Mais, quand je concéderais tout ce que j'ai contesté jusqu'ici, quand j'admettrais que le pape a des droits inaliénables sur tous ses États d'Italie, que ses sujets, ceux des Romagnes en particulier, n'ont aucun motif valable pour s'y soustraire, que l'indépendance spirituelle du saint-siège est attachée à la plénitude de son pouvoir temporel, qu'enfin, le vœu des catholiques, à cet égard, doit l'emporter sur le vœu et l'intérêt du peuple des Légations, — il resterait à savoir quel doit être, en tout ceci, le rôle de la France, et, en supposant ce peuple en faute, si c'est à elle à le faire rentrer dans le devoir.

« Oui, dites-vous, la France, puissance catholique, la France, fille « aînée de l'Église, est l'alliée naturelle du saint-siège. Tout ce qui « diminue, tout ce qui affaiblit l'autorité du saint-siège, blesse les « sympathies, les plus chers intérêts de la France, et, en tout temps, « il doit trouver en elle un vengeur. »

Souffrez ici de ma part, Monsieur le Comte, une observation qui, peut-être, vous semblera sévère. Quand on ne cesse de proposer à sa nation l'exemple des nations les plus avancées, il ne faudrait pas, en même temps, lui parler le langage d'une époque déjà loin de nous. Quand on fait profession de compter pour quelque chose les droits de la conscience, il faudrait oublier le vocabulaire des siècles où ces droits étaient ignorés. Nous ne sommes plus au temps où la France tout entière était catholique, au même titre qu'elle était monarchique, où elle n'avait qu'une foi, comme elle n'avait qu'un roi et qu'un drapeau. La date de 89 ne serait-elle plus présente à votre pensée ? Ce n'est pas même assez pour vous, comme pour le parti *de la croix*, en Prusse, de la fiction de l'État chrétien, il vous faut une France catholique, bien plus, une France ultramontaine.

Mais, si la France est une puissance catholique, que sont donc pour elle ces deux millions de protestants, et ces soixante milliers de juifs qu'elle renferme ? Que sont pour elle les musulmans et les païens de

ses colonies ? Que sont pour elle, enfin, ces milliers ou ces millions de Français, que vos prêtres nous dénoncent chaque jour comme n'ayant de chrétiens que le nom, et de catholiques que le baptême ? Leurs sentiments ont beau blesser les vôtres, il n'entre pas dans vos principes, je m'assure, de leur disputer aucun des droits dont vous jouissez, ni de leur imposer vos respects et vos sympathies. Pourquoi donc vous forger une France officielle, si différente de celle que nous connaissons? Pourquoi vous payer de mots qui ne correspondent à rien de réel, et, à la faveur de ces mots, tracer à votre pays une mission, des obligations illusoires, commander à la majorité peut-être de vos concitoyens des sacrifices pour une cause qui n'est point la leur ? A l'heure qu'il est, il n'y a pas plus de France catholique, qu'il n'y a de France protestante, musulmane, déiste ou athée. La France n'a, civilement ni politiquement, aucune dénomination religieuse. La conscience de ses citoyens ne lui appartient point ; si elle s'informe encore de leur baptême, c'est un reste de vieux usages, qui ne tardera pas à disparaître ; mais elle n'a aucun titre pour s'ingérer dans leur foi. Fille aînée de l'Église, si l'on veut, mais fille plus que majeure, elle n'a dans sa politique intérieure ni extérieure, à prendre conseil des intérêts ni de la dignité d'aucune Église, elle ne doit s'enquérir que de ce qui est juste en soi et utile à elle-même.

J'ajoute, Monsieur le Comte, que c'est ce qu'elle a fait dans le précédent même que vous invoquez contre nous. Vous avez pu vous y tromper sans doute. Acteur passionné autant qu'illustre dans les débats qui décidèrent, il y a douze ans, l'expédition de Rome, en voyant la mesure que vous souteniez passer à une si grande majorité, vous avez pu croire au triomphe des arguments par lesquels vous l'aviez défendue. Mais relisez aujourd'hui, de sang-froid et sans prévention, ces mémorables débats, remettez devant vos yeux la physionomie de l'assemblée, rendez-vous compte des motifs réels de la plupart de ses membres ; rappelez-vous les considérants du décret. L'argument religieux figurait, j'en conviens, dans le rapport de M. Thiers, dans le discours de M. Odilon Barrot. Mais quels intérêts furent invoqués avant tout, quels motifs entraînèrent le vote de l'assemblée?

Ce fut d'abord un intérêt d'ordre social et d'humanité. La révolution venait de débuter à Rome par un lâche attentat, qui blessait au vif

le sentiment de la France; c'était par l'assassinat de Rossi que Pie IX avait été renversé. On voulait venger cet attentat, donner à la révolution une leçon exemplaire, la dompter dans Rome afin de la museler plus aisément en France. Mais le motif dominant, ce fut un intérêt d'équilibre européen, ou, pour appeler les choses par leur nom, la juste crainte de voir l'Italie passer tout entière sous le joug de l'Autriche.

La révolution italienne d'alors, aussi faible qu'elle était violente, et violente précisément parce qu'elle se sentait faible, ne pouvait se soutenir longtemps. Les autrichiens avaient repris la Lombardie, envahi la Toscane, Parme, Modène, une partie des États romains; ils avaient fait proclamer à Gaëte la nécessité, pour l'Europe catholique, de rétablir sur son trône temporel le chef de l'Église, et déjà, sous ce prétexte, ils s'avançaient à grandes journées sur Rome. Quelques semaines encore, et ils dominaient sur toute la Péninsule. Voilà ce qui fit décider l'expédition de Rome, comme en 1832 le même motif avait fait décider l'occupation d'Ancône. On y mit toutes les formes, sans doute. On ne pouvait dire à la révolution : la république française va renverser la république romaine. On lui dit : nous allons sauvegarder les intérêts de la liberté; nous allons préserver Rome du despotisme et des sanglantes représailles de l'Autriche. On ne pouvait dire à l'Europe : nous voulons commander à Rome plutôt que vous. On lui dit: nous allons y relever l'ordre social; nous allons, comme vous vous le proposiez vous-mêmes, y rétablir, dans l'intérêt du monde catholique, l'indépendance et la souveraineté du chef de l'Église. Mais ce n'étaient là que des discours. L'intérêt religieux, voilà pour la montre, l'intérêt politique, voilà pour le fond. Parce que votre parole, Monsieur le Comte, ce jour-là plus éblouissante que jamais, fut applaudie avec enthousiasme, vous crûtes l'assemblée vaincue par vos arguments. Détrompez-vous. Toutes vos raisons firent beaucoup moins d'effet que ces simples mots d'un général, que personne n'applaudit, mais que tous comprirent, parce qu'il exprimait le sentiment de tous : « Hâtons-nous d'occuper ce poste important, pour n'avoir pas plus tard à le reprendre. »

Et, lorsque pour sortir d'une intolérable situation, après avoir vainement invoqué l'arbitrage d'un congrès, la France a tranché avec l'épée le nœud gordien tissu par l'intrigue, et que, profitant de ses victoires, des sujets romains se sont déclarés libres, c'est elle que vous sommez de les replacer sous le joug! c'est elle qui doit rétablir le pape

dans les Légations, pour que de là, renouant ses trames, il tende de nouveau la main à l'ennemi et le réintroduise dans la place ! En vérité, Monsieur le Comte, si c'est là le vœu d'un fils dévoué du saint-siége, ce n'est pas celui d'un français jaloux de l'honneur et de l'intérêt de son pays.

En terminant cette lettre je cherche, Monsieur le Comte, à m'expliquer l'étrange contraste que forme l'article auquel elle répond avec vos précédents écrits sur l'Angleterre. Comment, à si peu d'intervalle, avez-vous pu épouser deux causes aussi disparates, patronner deux régimes fondés sur des principes aussi opposés ?

D'autres ont peut-être jugé sévèrement ce changement de front. Pour moi, je me rappelle ce passage d'un de vos discours, où, comparant l'Église à une femme, à une mère, vous faisiez appel aux sentiments généreux qui vibrent dans tout cœur français. Je pense de même qu'aujourd'hui voyant un prêtre, un vieillard que vous vénérez, outragé par la révolte de ses sujets, en vrai chevalier, vous avez voulu prendre sa défense.

Mais, Monsieur le Comte, daignez comprendre, à votre tour, l'intérêt que nous inspire un peuple courbé depuis tant de siècles sous un joug ignominieux ; songez à ce qu'a souffert ce peuple, exploité par ses légats, bâillonné par son prince, rançonné, opprimé par l'Autriche ; et, lorsqu'à la suite d'événements qu'il n'a point provoqués, l'heure de la liberté a sonné pour lui, lorsque, instruit par ses malheurs, il fait preuve d'une sagesse, d'une modération dont on le croyait incapable, et lorsqu'enfin cette liberté est pour la France un gage de sécurité, et de tranquillité pour l'Europe entière, permettez-nous de la recommander aux sympathies de tous les amis de l'humanité.

9 janvier 1860.



TABLE DU TOME CINQUIÈME

PREMIÈRE SECTION

DEUXIÈME SECTION

Appendice :

INDEX ALPHABÉTIQUE

DES

TOMES IV ET V



